سلسلہ فتاوی علمائے اہل حدیث 3

# مجموعہ فتاویٰ

محدث العصر

علامہ محمد عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ

تحقیق وتخریج

حافظ شاہد محمود
فاضل مدینہ یونیورسٹی



مولانا محمد اسحاق بھٹی ریسرچ سنٹر
گل روڈ گوجرانوالہ

محدث العصر

علامہ محمد عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمہ اللہ

سلسلہ فتاوی علمائے اہل حدیث 3

# مجموعہ فتاویٰ

محدث العصر

علامہ محمد عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ

تحقیق و تخریج

حافظ شاہد محمود

فاضل مدینہ یونیورسٹی

مولانا محمد اسحاق بھٹی ریسرچ سنٹر

دار ابی الطیب

# مجموعہ فتاویٰ

محدث العصر

علامہ محمد عبدالرحمٰن مبارکپوری رحمہ اللہ



تحقیق وتخریج

حافظ شاہد محمود

فاضل مدینہ یونیورسٹی

اشاعت اول ........ مئی 2016
تعداد ........ 1100

دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع

گل روڈ، حمید کالونی، گلی نمبر 5، گوجرانوالہ
055-3823990, 0321-6466422

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد والہ واصحابہ اجمعین

اما بعد فھذہ مجموعۃ الفتاوی التی کتبناھا فی اوقات متفرقۃ وازمنۃ شتی

وانا الکاتب محمد عبد الرحمن المبارکفوری عفا اللہ عنہ

الخامس من شہر صفر المظفر ۱۳۳۱ھ

وباللہ التوفیق وھو الموفق

وعلیہ التوکل وھو

نعم الوکیل

سوال[1] کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ سورہ والنجم کے ختم میں سجدہ ہے پس اگر کوئی شخص اس سورہ کو نماز میں کسی رکعت میں پڑھے اور پوری سورہ پڑھ کر سجدہ میں جائے اور سجدہ سے اٹھ کر کھڑا ہو تو کیا کرے آیا کچھ اور قرآن پڑھ کر رکوع میں جائے یا بغیر کچھ اور پڑھے رکوع کرے۔

الجواب اس بارہ میں کوئی حدیث مرفوع نظر سے نہیں گذری۔ ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بسند صحیح ثابت ہے کہ انہوں نے نماز میں سورہ والنجم پڑھ کر سجدہ میں گئے پھر سجدہ سے اٹھ کر سورہ اذا زلزلت پڑھا۔ فتح الباری میں ہے روی الطبرانی بسند صحیح عن عبد الرحمن بن ابزی عن عمر انہ قرأ والنجم فی الصلوۃ فسجد فیھا ثم قام فقرأ اذا زلزلت (فتح الباری انصاری ص ۱۴۲ ج ۵) کتبہ محمد عبد الرحمن المبارکفوری عفا اللہ عنہ۔

سوال[2] کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اگر کسی دینی جلسہ میں تمام حاضرین جلسہ کیلئے زمین پر فرش کیا جائے اور فقط علمائے کرام کیلئے تخت بچھایا جائے یا چبوترہ بنایا جائے پس تمام لوگوں کو زمین پر بٹھایا جائے اور حضرات علماء کو ان کی توقیر و اکرام کے لحاظ سے اور اس خیال سے کہ تمام حاضرین جلسہ انکو پہچان لیں اور معلوم کر لیں کہ یہ بالا نشین حضرات اہل علم ہیں تو ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ایک مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اصول مساوات کے خلاف ہے ایسا نہیں کرنا چاہئے۔ بینوا توجروا۔

۲ تخت یا چبوترہ پر ''

الجواب جائز ہے ابوداؤد اور نسائی میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجلس بین ظہری اصحابہ فیجیء الغریب فلا یدری ایھم ھو فطلبنا الیہ ان نجعل لہ مجلسا یعرفہ الغریب اذا اتاہ قال فبنینا لہ دکانا من طین کان یجلس علیہ الحدیث۔ حافظ ابن حجر اس روایت کو فتح الباری میں (ص ۱۲۶ ج ۱) ذکر کر کے لکھتے ہیں استنبط منہ القرطبی استحباب جلوس العالم بمکان یختص بہ ویکون مرتفعا اذا احتاج لذلک لضرورۃ تعلیم ونحوہ انتھی

سوال[3] کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ اس زمانہ میں بعض بعض دینی جلسے دو دو تین تین روز ہوتے رہتے ہیں اور باستثنائے اوقات طعام و نماز تمام دن حضرات علماء یکے بعد دیگرے بیان کرتے رہتے ہیں پس سوال یہ ہے کہ دن بھر حضرات علماء کا یکے بعد دیگرے بیان کرتے رہنا جائز ہے یا نہیں۔ سلف صالحین میں ایسا پایا گیا ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا

الجواب جائز ہے

علامہ محمد عبد الرحمن محدث مبارکپوری رحمہ اللہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا مجموعہ فتاویٰ کا اولین صفحہ

① صورت مسئولہ میں امام مذکور امامت کا مستحق نہیں ہے اس صورت میں مقتدیوں میں سے وہ مقتدی امامت مستحق ہے جو حافظ قرآن یا زیادہ قرآن صحیح اور صاف پڑھتا ہو۔ عن ابی مسعود عقبة بن عمرو قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله الحديث رواه مسلم قال القاضي الشوكاني في النيل قد اختلف في المراد من قوله يؤم القوم اقرؤهم فقيل المراد احسنهم قراءة وان كان اقلهم وقيل اكثرهم حفظا للقرآن ويدل على ذلك ما رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح عن عمرو بن سلمة انه قال انطلقت مع ابي الى النبي صلى الله عليه وسلم باسلام قومه فكان فيما اوصانا ليؤمكم اكثركم قرآنا فكنت اكثرهم قرآنا فقدموني واخرجه ايضا البخاري وابوداؤد والنسائي ۔

② جو امام مسجد اعضائے وضو کو تین تین بار سے زائد چار چار یا کئی مرتبہ دھوئے اگر اس کا ایسا کرنا اس وجہ سے ہو کہ وہ شکی اور وسواسی ہے اور محض اپنے اطمینان قلب کے لیے ایسا کرتا ہے تو اس کا وضو درست ہو جائیگا اور اسکی اور اسکے مقتدیوں کی نماز صحیح ہو جائیگی لیکن ایسے امام کو ہدایت کرنی چاہیے کہ وہ اعضائے وضو کو تین تین بار کامل طور پر دھو کر بس کردے اور تین بار سے زائد ہرگز نہ دھوئے اگر اس پر عمل کرے تو خیر ورنہ ایسے امام کو معزول کر کے کسی دوسرے شخص کو امام بنانا چاہیے جو شکی اور وسواسی نہ ہو اور اگر اس امام کا ایسا کرنا اس وجہ سے ہے کہ وہ اعضائے وضو کو تین تین بار سے زائد دھونے کو جائز و درست سمجھتا ہے تو ایسا شخص بلاشبہ مخالف سنت ظالم اور عاصی ہے ایسے شخص کو ہرگز امام نہیں بنانا چاہیے۔ عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الوضوء فاراه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا فقد اساء وتعدى وظلم رواه النسائي وابن ماجه جامع ترمذی میں ہے وقال احمد واسحق لا يزيد على الثلاث الا رجل مبتلى قال القاري في المرقاة اي بالجنون لمظنة انه بالزيادة يحتاط لدينه قال ابن حجر ولقد شاهدنا من الموسوسين من يغسل يده فوق المئين وهو مع ذلك يعتقد ان حدثه هو اليقين انتهى ۔

ڈاکٹر رضاء اللہ مبارکپوری رحمہ اللہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا مجموعہ فتاویٰ مبارکپوری رحمہ اللہ کا اولین صفحہ

لمن هو أوثق منه. انتهى

پس جب کہ بقول محدثین ثقہ کی زیادتی اگر اس سے اوثق و اثبت راوی کے معارض و منافی نہ ہو تو مقبول ہوتی ہے۔ اور شوق نیموی نے بھی حمیدی کی زیادتی کو اسی لئے قابل قبول بتایا ہے کہ وہ اوثق راوی کے منافی نہیں ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ محمد بن اسحق ثقہ ہیں۔ شوق نیموی فرماتے ہیں:

ولم يخالف صالح بن كيسان، وهو أوثق وأثبت من ابن إسحق. انتهى بلفظه۔

تو اب جواب آسان ہے کہ محمد بن اسحق کی روایت میں بلفظ (فغسلتك) کی زیادتی صالح بن کیسان کی روایت کے معارض و منافی نہیں ہے۔ یعنی ان کی روایت میں غسل کی نفی وارد نہیں ہوئی ہے بلکہ عدم ذکر ہے۔ لہٰذا محمد بن اسحق کی روایت میں (فغسلتك) کی زیادتی محفوظ اور قابل قبول ہے۔ اور اس سے جمہور کا اس امر پر استدلال کہ: (شوہر اپنی بی بی بعد وفات کو غسل دے سکتا ہے) بالکل صحیح ہے۔

والله تعالى أعلم وعلمه أكمل وأتم

كتبه عبد السميع۔

ڈاکٹر رضاء اللہ مبارکپوری رحمہ اللہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا مجموعہ فتاویٰ مبارکپوری رحمہ اللہ کا آخری صفحہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين

اما بعد فان العالم النبيل والفاضل الجليل محمود السجايا والخصائل السابق في حلبة الفضائل المولوي ابا القاسم محمد بن المولوي الحاج نور احمد المتوطن كمپيا نوالي من توابع فيروزپور ادام الله بقاه وزاد كل يوم في مصاعد الفضل ارتقاه قد فرغ من تحصيل العلوم النقلية والعقلية والفرعية والاصلية وقرأ الكتب الدرسية المتداولة في فن المنقول والمعقول على العلماء الفحول منهم اخونا المعظم ذو الفضل والمجد والكرم ناصر السنة وناشرها وحاميها وداحض البدعة ومميتها وماحيها العلامة مولانا واخونا في الله ومحبنا المخلص الصادق لوجه الله المولوي محمد عبد الله سلمه الله وعافاه وعن كل سوء ومكروه وقاه واوصله الى نهاية ما هو متمناه وقد قرأ هو عليه في فن التفسير تفسير الجلالين وفي علم الحديث الصحاح الستة ومشكوة المصابيح وبلوغ المرام وفي اصول الحديث شرح النخبة وغير ذلك وقد حصل منه الاجازة وسند الحديث ومنهم العلامة الماهر في علوم المنقول والمعقول حاوي الفروع والاصول مولانا المولوي الحافظ الحاج الحكيم ابو عبد الله محمد بن المولوي فضل الدين المتوطن گوندلانواله من توابع گوجرانواله سلمه الله وابقاه وقد قرأ هو عليه في التفسير تفسير البيضاوي وفي الفقه شرح الوقاية والهداية وفي اصول الفقه التوضيح والتلويح وغير ذلك وفي الفرائض السراجي وفي العقائد شرح عقائد النسفي وفي القراءة الشاطبي وفي المعاني والبيان المختصر والمطول وفي فنون العقلية الكتب المتداولة فيها وفي علم الطب موجز القانون والنفيسي وشرح الاسباب وغير ذلك وقد حصل منه سند التكميل وسند الطب ثم بعد ما فرغ من التحصيل وصار عالما جامعا وفي العلوم بارعا طلب مني الاجازة ووصل سنده بسند اهل الحديث رحمهم الله تعالى فاسعفته بمطلوبه تحقيقا لظنه ومرغوبه وان كنت لست اهلا لذلك ولا ممن يخوض في هذه المسالك ولكن تشبها بالائمة الاعلام السابقين الكرام

واذا اجزت مع القصور فانني + ارجو التشبه بالذين اجازوا ‡ السالكين الى الحقيقة منهجا ‡ سبقوا الى عز الجنان ففازوا + فاقول وبالله التوفيق قد اجزت المولوي ابا القاسم المذكور بجميع ما يجوز لي روايته ويصح لي درايته من كتب الحديث كالصحاح الستة والموطا للامام مالك رح وغير ذلك من سائر الكتب المؤلفة في علم الحديث واصوله من الجوامع والمسانيد والسنن والمعاجم والاجزاء والمستخرجات والمستدركات وغيرها ومن كتب اصول الحديث كشرح النخبة ومقدمة ابن الصلاح وغيرهما ومن كتب التفسير كتفسير الجلالين وتفسير البيضاوي وغيرهما فله ان يروي عني هذه الكتب وان يقرأها بالشروط المعتبرة عند جهرة هذه الفنون وقد اجازني ثلاثة من اجلة المحدثين الاعلام الاول منهم الامام الهمام رئيس المحدثين شيخنا وسيدنا السيد محمد نذير حسين الدهلوي وهو يروي عن المشتهر بالفضائل في الآفاق

مولانا مبارکپوری رحمہ اللہ کا اجازۃ الروایۃ

مولانا محمد اسحق عن الشيخ الاجل مسند الوقت الشاه عبد العزيز عن بقية السلف وحجة الخلف آية من آيات الله الشاه ولي الله بالاسناد الذي هو مذكور في كتابه الارشاد الى مهمات الاسناد والثاني منهم المحدث الاكمل العلامة مولانا محمد بن عبد العزيز المدعو بشيخ محمد الهاشمي الجعفري والفاطمي الزينبي وهو يروي عن الشيخ الكبير العلامة ابي الفضل عبد الحق بن فضل الله العثماني عن العالم الرباني العلامة القاضي محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليماني بالاسناد المذكور في ثبته المسمى باتحاف الاكابر والثالث منهم سند المحدثين العلامة القاضي الشيخ حسين بن محسن الانصاري الخزرجي اليماني عن العلامة الشريف محمد بن ناصر الحسني الحازمي والعلامة القاضي احمد بن الامام القاضي محمد بن علي الشوكاني كلاهما عن الامام الحافظ الرباني محمد بن علي الشوكاني بالاسناد المذكور في اتحاف الاكابر واوصي المجاز المذكور بتقوى الله ولزوم طاعته في السر والعلانية واشاعة السنة السنية بلاخوف لومة لائم وعدم القول بالراي في معنى الحديث واتباع السلف الصالح في فهم مراده وبمراجعة ما اشكل من متون الاحاديث الى الكتب المولفة في غريب الحديث كنهاية ابن الاثير ومجمع البحار وغيرهما وما اشكل من معاني الاحاديث الى شروحها كفتح الباري وغيره وفقنا الله واياه لما يرضاه وسلك بنا وبه طريق النجاة وختم لنا وله بخير والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على خير خلقه محمد واله واصحابه

الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على خير خلقه محمد واله واصحابه

كتبه محمد عبد الرحمن المباركفوري عفا الله عنه في شهر الله المحرم ... من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف صلوة وتحية
المجيز

إجازة الرواية : بخط المحدث / الشيخ عبد الرحمن المباركفوري رحمه الله

( صاحب تحفة الأحوذي )

كتبه المجيز محمد عبد الرحمن بن الحافظ عبد الرحيم المباركفوري
عفا الله تعالى عنهما في شهر ذي الحجة ١٣٤٣ سنة من الهجرة النبوية
على صاحبها الف الف صلوة وتحية

# فہرست

## كتاب الإيمان



## كتاب العلم

## کتاب الطهارة



## کتاب الصلاة

## کتاب الجنائز

## کتاب الزکاۃ و الصدقات

## کتاب الصوم



## کتاب الحج



## کتاب النکاح

## کتاب الطلاق والخلع



## کتاب الوقف

## کتاب البیوع



## کتاب الصید والذبائح

## كتاب الأطعمة



## كتاب الأضحية والعقيقة

## کتاب الحظر والإباحة

## كتاب الأذكار والدعوات



## كتاب الإمارة

## کتاب الفرائض

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# مقدمة التحقيق

محدث العصر علامہ محمد عبدالرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ (۱۸۶۵۔ ۱۹۳۵ء) کا شمار برصغیر کے ان اکابر علما و محدثین میں ہوتا ہے، جنھوں نے ساری زندگی توحید و سنت کی اشاعت میں بسر کی اور اس سلسلے میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔ مولانا مرحوم نے زیادہ تر اپنی توجہ کا مرکز تعلیم و تدریس اور تصنیف و تالیف کو بنایا اور اس میدان میں ایسے انمٹ نقوش چھوڑے کہ آج تک عرب و عجم کے طلبا و علما ان کے اثرات و ثمرات سے اپنی علمی پیاس بجھا رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی مخلصانہ خدمات کو اس قدر مبارک بنایا کہ ایک طرف تلامذہ و طلبا کی صورت میں ایک جمِ غفیر آپ سے مستفید ہو کر نورِ علم کو دور دور تک پھیلانے میں مصروفِ کار رہا اور دوسری طرف آپ کی تصنیفات کے ذریعے سے آپ کی مجتہدانہ بصیرت اور تفقہ فی الدین سے کیا عرب اور کیا عجم، ہر طرف آج تک لوگ مستفید ہو رہے ہیں۔

علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ نے اپنے عہد کے نامور اور اکابر علما کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا، جن میں شیخ الکل فی الکل میاں صاحب نذیر حسین محدث دہلوی، استاذ الاساتذہ حافظ عبداللہ صاحب محدث غازی پوری، علامہ حسین بن محسن یمانی، مولانا سلامت اللہ جیراج پوری، قاضی محمد بن عبدالعزیز مچھلی شہری، مولانا محمد فاروق چریاکوٹی اور مولانا فیض اللہ مئوی رحمہم اللہ سرِفہرست ہیں۔

فراغت کے بعد آپ نے ملک کے بڑے بڑے مدارس میں تدریس کا فریضہ سرانجام دیا، جن میں آبائی مدرسہ دار التعلیم مبارکپور، مدرسہ عربیہ بلرام گونڈہ، مدرسہ فیض العلوم، اللہ نگر، مدرسہ سراج العلوم کنڈو بونڈیہار، مدرسہ احمدیہ آرہ اور مدرسہ دار القرآن و الحدیث کلکتہ شامل ہیں۔ اس عرصۂ تدریس میں آپ سے بے شمار طلبا نے استفادہ کیا اور ان میں سے کئی ایک نے بے پناہ شہرت حاصل کی، جن میں مولانا عبدالسلام مبارکپوری، مولانا عبیداللہ رحمانی مبارکپوری، مولانا عبدالجبار کھنڈیلوی، مولانا نذیر احمد رحمانی املوی اور مولانا تقی الدین ہلالی مراکشی وغیرہم نمایاں ہیں۔

سالہا سال مختلف علوم و فنون کا درس دینے کے ساتھ ساتھ آپ نے تصنیف و تالیف کی طرف بھی عنانِ توجہ مبذول رکھی اور آخر عمر میں تو اسی میدان میں اپنی توانائیاں صَرف کر دیں، جس کے نتیجے میں مصادرِ شریعت میں بنیادی اہمیت کی حامل کتاب سنن ترمذی کی بے نظیر شرح تحفۃ الاحوذی معرضِ وجود میں آئی۔ آپ کے علمی رسوخ اور تصنیفی مہارت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ آپ چار سال (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۳ھ) تک ڈیانواں میں علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ کے ہاں سنن ابی داود کی شرح ''عون المعبود'' کی تصنیف میں معاون کے طور پر ان

کے شریکِ کار رہے۔ اگرچہ عون المعبود کی تالیف میں چند اور علما بھی مولانا عظیم آبادی کے معاون تھے، مگر مولانا عظیم آبادی کو سب سے زیادہ اعتماد مولانا مبارکپوری ہی پر تھا اور آپ انھی کی لیاقت و قابلیت پر زیادہ بھروسا کرتے تھے۔ (تراجم نوشہروی، ص: ۳۲۵)

علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ نے مختلف موضوعات پر عربی اور اردو میں دو درجن سے زائد کتب تصنیف کیں، جن میں "تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي"، "مقدمة تحفة الأحوذي"، "أبكار المنن في تنقيد آثار السنن" اور "تحقيق الكلام" نے عالم گیر شہرت حاصل کی۔

علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ تصنیف و تالیف کے ساتھ فتویٰ نویسی کا بھی اہتمام کرتے رہے اور اس سلسلے میں ملک کے اطراف و اکناف سے آنے والے استفسارات کا جواب دیتے رہے۔ اس بارے یہ بات بھی لائقِ تذکرہ ہے کہ حضرت مولانا مبارکپوری کو فتاوی سے خصوصی دلچسپی تھی، چناں چہ آپ نے پہلے تو اپنے استاد میاں نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کے فتاویٰ کو جمع کیا اور کتابی شکل میں ترتیب دے کر تین جلدوں میں انھیں شائع کیا۔ پھر اپنے استاذ حافظ محمد عبداللہ صاحب محدث غازی پوری رحمہ اللہ کے فتاویٰ کو بھی مرتب کیا۔ مولانا مبارکپوری نے ہر دو مجموعہ ہائے فتاویٰ کی ترتیب و تدوین کے ساتھ ہی اکثر فتویٰ جات کے آخر میں اپنے مفصل نوٹس لکھے، جن میں سوال میں مذکور مسئلے کی توضیح کی اور مزید دلائل رقم کیے، جس سے ان فتاویٰ کی علمی و استنادی حیثیت میں مزید اضافہ ہوگیا۔

## مجموعہ فتاویٰ مبارکپوری:

اب سے کچھ عرصہ پہلے ہمیں مولانا مبارکپوری رحمہ اللہ کا ترتیب دیا ہوا فتاویٰ محدث غازی پوری کا قلمی نسخہ ملا، جس پر تحقیق و تخریج کا کام مکمل کرنے کے بعد ہم نے اسے شائع کر دیا۔ والحمد لله علی ذلك. اسی دوران میں ہمیں مختلف ذرائع سے مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کے فتاویٰ دستیاب ہوئے، جو اب جمع و تدوین اور تحقیق و تخریج کے بعد قارئین کی خدمت میں پیش کیے جا رہے ہیں۔

ان فتاویٰ کی ترتیب و اشاعت کا خیال سب سے پہلے فضیلة الشیخ ڈاکٹر رضاء اللہ مبارک پوری رحمہ اللہ کو آیا اور انھوں نے ان کو جمع کرنا شروع کیا۔ اسی دوران میں ان کو مولانا مبارکپوری رحمہ اللہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا فتاویٰ کا ایک مختصر مجموعہ ملا، جو بڑے سائز کے سولہ صفحات پر مشتمل تھا۔ محترم ڈاکٹر صاحب ان فتاویٰ کو مزید تلاش کے بعد اردو اور عربی میں اشاعت کا پروگرام بنائے ہوئے تھے کہ اسی دوران میں ان کا انتقال ہوگیا اور وہ اپنی اس خواہش کو پایۂ تکمیل تک نہ پہنچا سکے۔

اب محترم ڈاکٹر رضاء اللہ مبارکپوری رحمہ اللہ کی وفات کے بعد ان کے بھائی جناب ضیاء اللہ مبارکپوری حفظہ اللہ نے فتاویٰ کے یہ دونوں مجموعات محترم المقام مولانا عارف جاوید محمدی حفظہ اللہ کے حوالے کر دیے اور بتایا کہ محترم ڈاکٹر صاحب کی تمنا تھی کہ ان فتاویٰ کے ساتھ "فتاویٰ نذیریہ" میں مذکور حضرت مبارکپوری کے فتاویٰ کو بھی شامل کریں گے اور یوں تکمیل کے بعد ان کے فتاویٰ کا یہ مجموعہ شائع کیا جائے گا۔ اس طرح سے مولانا مبارکپوری رحمہ اللہ کے فتاویٰ کا یہ مختصر ذخیرہ

محترم جناب عارف جاوید محمدی ﷿ کے توسط سے ہم تک پہنچا اور ہم نے اس پر کام کا آغاز کیا۔

اس سلسلے میں پہلے تو مختلف مجلات اور کتب و رسائل سے مولانا مبارک پوری کے فتاویٰ کو تلاش اور جمع کرنے کا عمل مکمل کیا گیا، پھر ان کی خدمت اور تحقیق کے کام کو مرحلہ وار پایۂ تکمیل تک پہنچایا گیا۔ چنانچہ اس مجموعے میں شامل تمام فتویٰ جات ہمیں مندرجہ ذیل ذرائع اور مصادر سے میسر آئے ہیں:

1. علامہ مبارکپوری ﷫ کے ہاتھ سے لکھا ہوا فتاویٰ کا ایک مختصر مجموعہ، جو سولہ صفحات پر مشتمل تھا اور محترم ڈاکٹر رضاء اللہ مبارکپوری ﷫ کے توسط سے ہمیں حاصل ہوا۔
2. جناب ڈاکٹر رضاء اللہ مبارکپوری ﷫ کے جمع کردہ فتاویٰ کا ایک رجسٹر، جو انھوں نے مختلف رسائل و جرائد اور حضرت مبارکپوری ﷫ کے کاغذات و مسودات سے اکٹھے کیے تھے۔ یہ مجموعہ ایک سو چھبیس صفحات پر مشتمل ہے۔
3. شیخ الکل میاں نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کے مجموعہ فتاویٰ ''فتاویٰ نذیریہ'' سے مولانا مبارکپوری کے تمام فتاویٰ کو نقل کیا گیا ہے۔
4. استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ صاحب محدث غازی پوری ﷫ کے مجموعہ فتاویٰ میں شامل مولانا مبارکپوری کے تمام فتاویٰ کو بھی زیرِ نظر مجموعہ میں شامل کر دیا گیا ہے۔
5. علاوہ ازیں ہم نے مختلف مجلات و جرائد اور کتب و رسائل سے حضرت مبارک پوری ﷫ کے ان فتویٰ جات کو بھی تلاش کر کے اس مجموعے میں شامل کیا ہے، جو مذکورہ بالا کسی مجموعے میں مندرج نہیں تھے۔ اس سلسلے میں یتیم پوتے کی وراثت سے متعلق مولانا مبارکپوری کا ایک مفصل قلمی مقالہ بھی دستیاب ہوا، جو انھوں نے حافظ اسلم جیراج پوری کی تردید میں لکھا تھا۔

یہ مضمون ہمیں مولانا عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ﷫ کے پوتے جناب مولانا فواز عبد العزیز مبارکپوری ﷿ کے توسط سے ملا ہے۔ اس مقالے کے آخر میں اگرچہ حضرت مبارکپوری ﷫ کے ایک شاگرد اور برادر زادے مولانا اصغر مبارکپوری ﷫ کا نام لکھا ہے، لیکن دراصل یہ مولانا مبارکپوری ہی کا تصنیف کردہ ہے، جیسا کہ مولانا عبدالغفار حسن ﷫ نے حضرت مبارکپوری کے نام ایک خط میں ذکر کیا ہے اور اسے مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری ﷫ ہی کی تحریر لکھا ہے۔

سطورِ بالا میں مذکور ذرائع سے ملنے والے فتاویٰ کو قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے، جن کی تعداد تقریباً ۲۹۱ ہے۔

فتاویٰ کے زیرِ نظر مجموعے میں عقائد، عبادات اور معاملات سے متعلق فتویٰ جات کو موضوع کی مناسبت سے ترتیب دیا گیا ہے اور انھیں فقہی ترتیب سے کتب اور ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے، تاکہ استفادہ کرنے میں آسانی رہے اور کسی فتویٰ کو تلاش کرنے میں دقت کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ ذیل میں ان کتب اور فتاویٰ کی تفصیل ملاحظہ کریں:

1. **كتاب الإيمان:** 15 فتاویٰ۔ 2. **كتاب العلم:** 16 فتاویٰ۔

3. **كتاب الطهارة:** 5 فتاویٰ۔
4. **كتاب الصلاة:** 48 فتاویٰ۔
5. **كتاب الجنائز:** 13 فتاویٰ۔
6. **كتاب الزكاة والصدقات:** 11 فتاویٰ۔
7. **كتاب الصوم:** 4 فتاویٰ۔
8. **كتاب الحج:** 1 فتاویٰ۔
9. **كتاب النكاح:** 50 فتاویٰ۔
10. **كتاب الطلاق والخلع:** 22 فتاویٰ۔
11. **كتاب الوقف:** 5 فتاویٰ۔
12. **كتاب البيوع:** 18 فتاویٰ۔
13. **كتاب الصيد والذبائح:** 10 فتاویٰ۔
14. **كتاب الأطعمة:** 2 فتاویٰ۔
15. **كتاب الأضحية والعقيقة:** 13 فتاویٰ۔
16. **كتاب الحظر والإباحة:** 37 فتاویٰ۔
17. **كتاب الأذكار والدعوات:** 4 فتاویٰ۔
18. **كتاب الأمارة:** 9 فتاویٰ۔
19. **كتاب الفرائض:** 8 فتاویٰ۔

اگرچہ دیکھنے میں ان فتاویٰ کی تعداد تین صد کے قریب نظر آتی ہے، لیکن متعدد مقامات پر ایک فتوے کے ضمن میں کئی استفسارات شامل ہوتے ہیں، جن کو اگر الگ الگ فتویٰ شمار کیا جائے تو یہ تعداد کئی گناہ بڑھ جاتی ہے، لیکن موضوع کی رعایت سے عموماً انھیں یوں ہی درج کر دیا گیا ہے۔

علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ استفسارات کے جواب میں پہلے تو قرآنِ مجید اور حدیثِ نبوی کی نصوص رقم کرتے ہیں اور ساتھ ہی ان کی توضیح وتشریح میں شروحِ حدیث اور کتبِ فقہ کی عبارات بھی ذکر کرتے ہیں، لیکن ہر جگہ نصوصِ شرعیہ اور کتاب وسنت کے دلائل ہی کی بنیاد پر کسی موقف کو ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ کسی فقہی مسلک و مذہب پر انحصار نہیں کرتے اور یہی فقہ الحدیث کا تقاضا اور ائمہ سلف کا منہج تھا کہ ائمہ دین کی تعبیرات اور اُن کے استنباطات و اجتہادات سے استفادہ کرنا تو درست ہے، لیکن ان کے اقوال و آرا کو حرفِ آخر سمجھ کر انھیں کے افکار پر فتوے کی بنیاد رکھنا اور حرف بہ حرف ان کے مجتہدات کو لکھ دینا چنداں قابلِ تحسین نہیں ہے۔ بحمد اللہ یہی علمائے حدیث کا منہجِ افتا ہے جو قدیم سے لے کر اب تک چلا آ رہا ہے۔ كثر الله أمثالهم وحشرنا في زمرتهم.

## اسلوبِ تحقیق:

1. زیرِ نظر مجموعہ میں آیات کے ساتھ سورتوں کے نام اور ان کی ترقیم کا اہتمام کیا گیا ہے، کیوں کہ مولف رحمہ اللہ نے عموماً آیات کو سورت کے نام اور آیت نمبر کے بغیر ہی ذکر کیا تھا۔
2. تمام احادیث و آثار کی مقدور بھر تحقیق و تخریج کی گئی ہے۔ جس حدیث کے ضعف کی علت وسبب پر اطلاع ہوئی، اسے اختصار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، کیوں کہ عصرِ حاضر میں قلتِ علم اور انتشارِ جہل کے سبب اگر کسی ضعیف یا موضوع روایت کا ذکر سببِ وضع یا علتِ ضعف کو بیان کیے بغیر کیا جائے تو اس کے نتیجے میں کئی طرح کے مفاسد

اور نقصانات کے جنم لینے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

③ فتاویٰ کا یہ مجموعہ فقہی ترتیب سے کتب اور ابواب پر تقسیم کیا گیا ہے اور تمام فتویٰ جات کے آغاز میں عناوین اور سرخیاں درج کی گئی ہیں۔

④ تمام آیات، احادیث و آثار اور عربی و فارسی عبارات و اَشعار کا ترجمہ کیا گیا ہے اور انھیں بریکٹوں [ ] کے درمیان لکھا گیا ہے۔

⑤ فتاویٰ میں منقول تمام عبارات کا حتی الامکان اصل مصادر و مراجع کو مدنظر رکھتے ہوئے مقارنہ کیا گیا ہے، جس کی بدولت کئی اَغلاط کی تصحیح ہوگئی ہے۔

⑥ بعض مقامات پر حسبِ ضرورت تعلیقات و حواشی بھی رقم کیے گئے ہیں۔

⑦ جہاں جہاں مولف رحمہ اللہ نے یا دیگر علمائے کرام نے حواشی لکھے تھے، ہم نے انھیں برقرار رکھا ہے اور ان کے آخر میں اس کی صراحت کر دی ہے۔

## اظہارِ تشکر:

سب سے پہلے ہم اللہ رب العزت کے شکر گزار ہیں، جس کے فضل و احسان کی بنا پر ہمیں اس علمی خزینے کی خدمت و اِشاعت کی توفیق میسر آئی، پھر ہم ان تمام اَحباب و اِخوان کے ممنون ہیں، جنھوں نے کسی بھی مرحلے پر ہماری معاونت اور حوصلہ افزائی کی ہے۔ خصوصاً فضیلۃ الشیخ فلاح خالد المطیری حفظہ اللہ (مدیر لجنۃ القارۃ الہندیہ، کویت) اور محترم المقام مولانا عارف جاوید محمدی حفظہ اللہ (مدیر مرکز دعوۃ الجالیات، کویت) ہمارے خصوصی شکریے کے سزاوار ہیں، جن کے تعاون اور سرپرستی کی وجہ سے اس علمی تراث کا احیا عمل میں آیا۔ میں استاذِ محترم فضیلۃ الشیخ حافظ عبداللہ سلیم حفظہ اللہ اور برادرِ محترم پروفیسر حافظ عبدالجبار حفظہ اللہ (فاضل ریاض یونیورسٹی، سعودی عرب) کا بھی شکر گزار ہوں، جن کی علمی معاونت تمام مراحل میں شاملِ حال رہی۔

اللہ تعالیٰ انھیں اور دیگر تمام معاونین کو جزائے خیر عطا فرمائے اور اس عمل کو قبولیت سے سرفراز فرما کر ہمارے لیے توشۂ آخرت بنائے۔ آمین یا رب العالمین

والسلام

**حافظ شاهد محمود**

1437/7/2ھ = 2016/04/10ء

hasanshahid85@hotmail.com

# محدث العصر علامہ محمد عبدالرحمن محدث مبارک پوری رحمہ اللہ ①

۱۲۸۳/۱۳۵۳ھ = ۱۸۶۵/ ۱۹۳۵ء

مبارک پور، اتر پردیش کے ضلع اعظم گڑھ کا ایک نہایت مردم خیز خطہ ہے، جہاں کے علما وفضلا نے اپنی خداداد صلاحیتوں، خلوص، علم وفضل، تحقیق و دانش، تقویٰ وطہارت، زہد و ورع، خلوص وللّٰہیت، قلم وقرطاس، تعلیم وتربیت اور دعوت وارشاد کی بدولت عالمی شہرت پائی۔

مبارک پور کے علماے کرام گمنامی کی صفوں سے اٹھے، اپنے خلوص، مسلسل محنت اور علمی خدمات کی بدولت شہرت کے آسمان تک پہنچے۔ خصوصاً حافظ عبد الرحیم مبارک پوری رحمہ اللہ (التوفی ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۲ء)، مولانا عبد السلام مبارک پوری رحمہ اللہ صاحبِ "سيرة البخاري" (التوفی ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۴ء)، مولانا عبدالرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ صاحبِ "تحفة الأحوذي" (التوفی ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۵ء)، مولانا عبید اللہ رحمانی مبارک پوری رحمہ اللہ صاحبِ "مرعاة المفاتيح" (التوفی ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء) رحمہ اللہ، مولانا عبید الرحمن بن عبدالسلام مبارک پوری، مولانا حکیم محمد بشیر بن عبد المجید، مولانا نذیر احمد دہلوی رحمانی، مولانا محمد امین مبارک پوری، مولانا عبد الصمد مبارک پوری رحمہ اللہ یہ وہ باکمال شخصیتیں ہیں، جن کی تدریس وتعلیم اور نیکی وتقوے کی وجہ سے سیکڑوں علما نے فیوض وبرکات حاصل کیں۔

مولانا عبدالسلام مبارک پوری رحمہ اللہ کی "سيرة البخاري" اور مولانا عبد الرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ کی "تحفة الأحوذي" اور اس کا مقدمہ اور موصوف کی "أبكار المنن في تنقيد آثار السنن"، "كتاب الجنائز" اردو میں، مولانا نذیر احمد رحمانی صاحب کی ''رکعاتِ تراویح'' اور ''اہلِ حدیث و سیاست'' مولانا عبیداللہ رحمانی مبارک پوری رحمہ اللہ کی "مرعاة المفاتيح" نے پورے عالمِ عرب، بلکہ پورے عالمِ اسلام میں اپنے اثرات مرتب کیے۔ ان کی علمی کاوشوں سے مبارک پور ایک زندہ جاوید قصبہ بن گیا۔ برصغیر پاک و ہند ہی نہیں، بلکہ عالمِ عرب میں کون سا ایسا عالم ہے، جو ان کے علمی و دینی اور تحقیقی کارناموں سے نا آشنا ہو۔ سچی بات یہ ہے کہ علماے مبارک پور کا نام سنتے ہی ادب واحترام سے آنکھیں جھک جاتی ہیں، ماتھا تن جاتا ہے اور سر فخر سے اونچا ہو جاتا ہے۔

مبارک پور ہی کے مولانا قاضی اطہر مبارک پوری رحمہ اللہ (التوفی ۱۹۹۶ء) کو بھی ان کی محققانہ، عالمانہ اور مورخانہ

① مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کے سوانح سے متعلق یہ مضمون ملک عبدالرشید عراقی صاحب کی تصنیف ''تذکرہ مولانا محمد عبدالرحمن مبارک پوری'' سے ماخوذ ہے، جو دار ابی الطیب گوجرانوالہ نے شائع کی ہے۔

تصنیفات کی بدولت عالمی شہرت حاصل ہو چکی ہے۔ واقعی ان کی خدمات بھی قدر کے قابل ہیں۔[1]

**ولادت:**

صاحبِ ''نزہۃ الخواطر'' لکھتے ہیں:

''الشیخ العالم الصالح عبد الرحمٰن بن حافظ عبد الرحیم بن شیخ حاجی بہادر رحمہ اللہ ۱۲۸۳ھ بمطابق ۱۸۶۵ء کو مبارک پور ضلع اعظم گڑھ (اتر پردیش) میں پیدا ہوئے۔ ان کا تعلق مبارک پور کے انصاری خاندان سے تھا، جسے اللہ تعالیٰ نے علم کے ساتھ ساتھ عمل کی نعمت بھی عطا فرمائی تھی۔''[2]

**حافظ عبد الرحیم مبارک پوری رحمہ اللہ:**

حافظ عبدالرحیم مبارک پوری رحمہ اللہ بڑے نیک، صالح اور متبع سنت تھے اور اس کے ساتھ ساتھ بڑے نامور طبیب بھی تھے۔ ان کے تین بیٹے تھے:

① حکیم محمد شفیع، ② محمد علی، ③ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ۔

مولانا عبدالرحمٰن لاولد رہے۔ باقی دونوں بھائی صاحبِ اولاد ہوئے۔[3]

**تعلیم و تربیت:**

آپ کا گھر مبارک پور کا دینی مدرسہ تھا۔ ان کا گھرانا شرف و مجد اور فضل و کمال کا گھرانا تھا، اس گھرانے کے افراد زہد و ورع اور تقویٰ و طہارت کی دولت سے مالا مال تھے۔ مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ نے اسی پاکیزہ ماحول میں تربیت پائی۔[4]

**آغازِ تعلیم:**

مولانا مبارک پوری کی تعلیم کا آغاز اپنے محلے کے مدرسے سے ہوا، جہاں آپ نے عربی اور فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ آپ کے پہلے استاد آپ کے والدِ محترم مولانا حافظ عبد الرحیم مبارک پوری رحمہ اللہ تھے۔ مولانا حکیم سید عبدالحی الحسنی (المتوفی ۱۳۴۱ھ) فرماتے ہیں:

''وقرأ المختصرات علیٰ والده'' ''اپنے والدِ محترم سے چھوٹی کتابیں پڑھیں۔''[5]

---

① تحریکِ اہلِ حدیث تاریخ کے آئینے میں، (ص: ۱۸۳، ۱۸۴)

② نزہۃ الخواطر: ۲۴۲/۸، دبستانِ حدیث، (ص: ۱۸۲)

③ تذکرہ علماے اعظم گڑھ، (ص: ۱۴۳)

④ دبستان حدیث، (ص: ۱۸۳)

⑤ نزهة الخواطر (۸/ ۲٤۲)

## اعلیٰ تعلیم کے لیے سفر:

مولانا مبارک پوری جب اپنے گھر میں تعلیم سے فارغ ہوئے تو انھوں نے مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے دوسرے شہروں کا سفر کیا۔

ڈاکٹر عین الحق قاسمی صاحب لکھتے ہیں:

''جب مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ گھریلو تعلیم اور قرب و جوار کے علما سے بہرہ ور ہو چکے تو آپ کے اندر علم کا شوق مزید بڑھ گیا اور اسی شوقِ طلب نے آپ کو وطنِ مالوف چھوڑنے پر مجبور کیا اور وقت کے تبحر علما اور بڑی درسگاہوں کی طرف شدِ رحال پر ابھارا۔ اسی زمانے میں مبارک پور کے مشرق و مغرب میں علمائے فرنگی محل کی دو مشہور درس گاہیں تھیں۔ ایک مدرسہ حنفیہ جون پور، جس کو وہاں کے ایک رئیس منشی امام بخش نے مولانا سخاوت علی جون پوری کی تحریک پر غالباً ۱۲۶۷ھ میں قائم کیا تھا۔ اس کے صدر مدرس مولانا عبدالحلیم صاحب فرنگی محلی تھے۔ پھر ۱۲۷۷ھ میں مولانا مفتی محمد یوسف صاحب فرنگی محلی نے ان کی جگہ پائی۔ اسی مدرسے کے آخری نامور مدرس مولانا ہدایت اللہ صاحب رام پوری شاگرد مولانا فضل حق خیر آبادی تھے۔ ۱۸۷۹ء میں مدرس ہوئے۔''[1]

## اساتذہ کرام:

مولانا عبدالرحمن مبارکپوری رحمہ اللہ نے اس مرحلے میں جن اساتذہ کرام سے علومِ اسلامیہ کی تحصیل کی، ان کے نام یہ ہیں:

مولانا خدا بخش مہران گنجی (المتوفی ۱۳۳۲ھ)، مولانا فیض اللہ مئوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۱۶ھ)، مولانا سلامت اللہ جیراج پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۲ھ) اور مولانا حسام الدین مئوی رحمہ اللہ (المتوفی: ۱۳۱۰ھ)۔

ان اساتذہ کرام سے مولانا مبارک پوری نے متوسطات تک کی تعلیم حاصل کی اور فقہ و اصولِ فقہ کی بھی چند کتابیں پڑھیں۔

## مدرسہ چشمۂ رحمت:

مدرسہ چشمۂ رحمت، مولانا رحمت اللہ فرنگی محلی نے ۱۸۶۹ء میں قائم کیا تھا۔ اس مدرسے نے تھوڑے ہی عرصے میں اپنے گرد و نواح میں خاصی شہرت حاصل کر لی تھی اور اتر پردیش (یو، پی)، صوبہ بہار اور دوسرے صوبوں سے شائقینِ علم آکر تحصیلِ علم کرنے لگے تھے۔ مولانا حافظ عبداللہ محدث غازی پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۳۷ھ) اور مولانا محمد

[1] مولانا عبدالرحمن محدث مبارکپوری، حیات و خدمات، (ص: ۴۴، ۴۵)

فاروق چڑیا کوٹی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۷ھ) جیسے اساطینِ علم وفن اس مدرسے میں تدریس فرما رہے تھے۔ مولانا عبد الرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ تحصیلِ علم کے لیے اس مدرسے میں تشریف لے گئے۔ یاد رہے کہ مولانا مبارک پوری کے والدِ محترم حافظ عبد الرحیم مبارک پوری رحمہ اللہ بھی اسی مدرسے کے فیض یافتہ تھے۔ مولانا عبد الرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ نے ان دونوں علمائے کرام سے معقولات ومنقولات کا درس لیا۔

مولانا حبیب الرحمن قاسمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''مولانا عبد الرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ مدرسہ چشمۂ رحمت تشریف لے گئے، جو ان دنوں مشرقی یوپی کا مشہور علمی و دینی ادارہ تھا اور اس میں وقت کے مشاہیر اساتذہ درس دیتے تھے۔ بالخصوص مولانا حافظ عبد اللہ مئوی (غازی پوری رحمہ اللہ) کے علومِ دینیہ اور مولانا محمد فاروق چڑیا کوٹی رحمہ اللہ کے علومِ عقلیہ و ادبیہ کا چشمۂ فیض پوری توانائیوں کے ساتھ جاری تھا۔ مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ نے ان دونوں حضرات سے متوسطات اور منتہی کتابیں پڑھیں اور یہیں صرف، نحو، ادب، عربیت، معانی، بیان، منطق، فلسفہ، ریاضی، ہیئت، فقہ، اصول، حدیث اور تفسیر وغیرہ مروجہ علوم وفنون کی تکمیل کی۔ اس مدرسے میں آپ پانچ سال تک زیرِ تعلیم رہے۔''[1]

## مولانا سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کی خدمت میں:

مدرسہ چشمہ رحمت میں پانچ سال گزارنے کے بعد مولانا عبد الرحمن اپنے استاد حضرت مولانا حافظ عبداللہ محدث غازی پوری رحمہ اللہ کی تحریک پر حضرت شیخ الکل مولانا سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور حدیث کی تکمیل کی۔ صاحبِ "نزهة الخواطر" لکھتے ہیں:

"ثم سافر إلى دهلي و أخذ الحديث عن الشيخ السيد نذير حسين المحدث الدهلوي رحمه الله"

''پھر سفر کر کے دہلی تشریف لے گئے اور شیخ سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ سے علم حدیث حاصل کیا۔''[2]

مولانا حبیب الرحمن قاسمی صاحب لکھتے ہیں:

''مدرسہ چشمہ رحمت غازی پور میں پانچ سال رہ کر مولانا عبد اللہ غازی پوری رحمہ اللہ کی تحریک پر مولانا سید محمد نذیر حسین دہلوی رحمہ اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے مشکات، جلالین، بلوغ المرام، اوائل ہدایہ، تفسیر بیضاوی، نخبۃ الفکر، صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، سنن نسائی کے اواخر اور سنن ابن ماجہ کے اوائل پڑھے۔ نیز قرآن کریم کے چھے پاروں کا ترجمہ سنا اور سند حاصل کی۔''[3]

---

[1] تذکرہ علمائے اعظم گڑھ، (ص: ۱۴۳)

[2] نزهة الخواطر (۸/ ۲٤۲)

[3] تذکرہ علمائے اعظم گڑھ، (ص: ۱۴۳)

## مولانا سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کے علم و فضل کا اعتراف:

مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ حضرت شیخ الکل کے بارے میں فرماتے ہیں:

''میاں صاحب علومِ حدیث میں وقت کے امام بخاری تھے۔ فقہ و اجتہاد میں امام ابو حنیفہ تھے، عربیت میں سیبویہ تھے، بلاغت میں جرجانی تھے، تصوف اور سلوک و عرفان میں شبلی تھے، زہد و تقویٰ میں ابن ادہم تھے۔ حق گوئی اور صبر و استقامت میں امام ابن حنبل تھے۔''[1]

## علامہ حسین بن محسن انصاری الیمانی کے حلقہ درس میں:

دہلی میں حضرت میاں صاحب دہلوی سے سندِ فراغت حاصل کرنے کے بعد مولانا عبدالرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ بھوپال تشریف لے گئے۔ بھوپال کے قیام کی غرض و غایت علامہ حسین بن محسن انصاری الیمانی کے درسِ حدیث میں شرکت اور ان سے استفادہ تھا۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۹۹ء) لکھتے ہیں:

''شیخ حسین بن محسن کا وجود اور ان کا درسِ حدیث ایک نعمتِ خداوندی تھا، جس سے ہندوستان اس وقت بلادِ مغرب کا ہمسر بنا ہوا تھا اور اس نے ان جلیل القدر شیوخِ حدیث کی یاد تازہ کر دی تھی، جو اپنے خداداد حافظہ، علوِ سند اور کتبِ حدیث و رجال پر عبور کامل کی بنا پر خود ایک زندہ کتب خانہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ شیخ حسین بہ یک واسطہ علامہ محمد بن علی شوکانی صاحبِ ''نیل الأوطار'' کے شاگرد تھے اور ان کی سند بہت عالی اور قلیل الوسائط سمجھی جاتی تھی۔ وہ ہندوستان آئے تو علما و فضلا نے (جن میں بہت سے صاحبِ درس اور صاحبِ تصنیف بھی تھے) پروانہ وار ہجوم کیا اور فنِ حدیث کی تکمیل کی اور ان سے سند لی۔''[2]

شیخ الحدیث مولانا محمد علی جانباز رحمہ اللہ (المتوفی ۲۰۰۸ء) لکھتے ہیں:

''(حضرت میاں سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ سے سندِ فراغت کے بعد) مولانا عبدالرحمن مبارک پوری رحمہ اللہ نے شیخ الاسلام حسین بن محسن انصاری الیمانی رحمہ اللہ کی خدمت میں حاضری دی اور صحاح ستہ کے علاوہ موطا امام مالک، مسند داری، مسند شافعی، مسند امام احمد بن حنبل، الادب المفرد للبخاری، معجم صغیر طبرانی اور سنن دارقطنی کی قراءت کر کے آپ سے روایتِ حدیث کی اجازت حاصل کی۔ آپ کے اس شیخ کا علمی دنیا میں اتنا اونچا مقام ہے کہ علم رجال میں آپ زمانے کے ذہبیِ وقت، دقتِ نظر میں ابن دقیق العید، حفظ و اِتقان میں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تھے۔ علم کے ایسے سمندر تھے، جس کا کوئی کنارہ ہی نہیں۔''[3]

---

[1] مقدمه تحفة الأحوذي، (ص: ۱۹۱)

[2] حیاتِ عبدالحی، (ص: ۶۳) طبع دہلی ۱۹۷۰ء۔

[3] المقالة الحسنیٰ، (ص: ۵)

مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''شیخ حسین بن محسن انصاری الیمانی رحمہ اللہ سے صحاحِ ستہ، موطا امام مالک، مسند دارمی، مسند امام شافعی، مسند امام احمد بن حنبل، الادب المفرد، معجم طبرانی الصغیر اور سنن دارمی کے اطراف پڑھ کر اُن کتابوں کی روایت کی اجازت حاصل کی۔

''۱۳۱۴ھ میں قاضی محمد بن عبدالعزیز مچھلی شہری رحمہ اللہ سے حدیثِ مسلسل بالاولیہ کی سند لی۔ قاضی محمد بن عبدالعزیز مچھلی شہری کا سلسلہ سند یہ ہے:

"عبد الرحمٰن عن شيخ محمد بن مجهلي شهري عن الشيخ عبد الحق البنارسي عن القاضي الشوكاني رحمہ اللہ" اسی سند پر مولانا نے فاتحۃ الفراغ پڑھی اور ۱۳۱۴ھ میں جملہ علوم وفنون سے فراغت حاصل کی۔''[1]

## اساتذہ کرام:

حضرت مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ نے جن اساتذہ کرام سے علومِ اسلامیہ میں اکتسابِ فیض کیا، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

① مولانا حافظ عبدالرحیم مبارک پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۰ھ)
② مولانا خدا بخش اعظم گڑھی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۳۳ھ)
③ مولانا محمد سلیم فراہی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۴ھ)
④ مولانا عبدالرحمٰن جیراج پوری رحمہ اللہ
⑤ مولانا محمد فیض اللہ مئوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۱۵ھ)
⑥ مولانا حافظ عبداللہ محدث غازی پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۳۷ھ)
⑦ مولانا قاضی محمد بن عبدالعزیز مچھلی شہری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۴ھ)
⑧ شیخ الکل مولانا سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۰ھ)
⑨ علامہ شیخ حسین بن محسن انصاری الیمانی (المتوفی ۱۳۲۷ھ)
⑩ مولانا سلامت اللہ جیراج پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۲ھ)
⑪ مولانا محمد فاروق چڑیا کوٹی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۷ھ)

## ازدواجی زندگی:

مولانا محدث مبارک پوری رحمہ اللہ نے اپنی زندگی میں چار نکاح کیے، مگر کسی سے کوئی اولاد نہیں ہوئی۔

[1] تذکرہ علمائے اعظم گڑھ، (ص: ۱۴۴)

ڈاکٹر عین الحق قاسمی، حکیم سیف الرحمان احوذی کے ایک مکتوب میں بنام مولانا عبدالکبیر صاحب لکھتے ہیں:

''مولانا محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کی پہلی شادی اعظم گڑھ میں، دوسری محلہ حیدرآباد مبارک پور میں، تیسری املو مبارک پور میں، جن کا نام ہاجرہ تھا اور چوتھی مجیدہ دادی کی والدہ ماجدہ (بیوہ حکیم محمد شفیع صاحب، جو مولانا محدث مبارک پوری کے بڑے بھائی تھے) سے ہوئی، جن کا نام رابعہ تھا۔ اس طرح مولانا نے چار شادیاں کیں، لیکن کسی کے بطن سے کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ہر ایک زوجہ نے انتقال کیا تھا نہ کہ مولانا نے طلاق دی تھی۔ مولانا مبارک پوری کے بھتیجے حاجی عبدالسلام نے اپنے والد جناب حکیم محمد شفیع صاحب کے حوالے سے راقم الحروف کو بتایا کہ مولانا محدث مبارک پوری کی پہلی شادی کے بعد پیشاب میں کوئی شکایت ہوئی تھی، اس لیے اپریشن کرایا تھا، جس کی وجہ سے کوئی اولاد نہیں تھی۔''[1]

## تدریسی خدمات:

فراغتِ تعلیم کے بعد مولانا مبارک پوری نے درس و تدریس کا آغاز کیا اور تدریس کا آغاز اپنے والدِ محترم کے مدرسہ ''دار التعلیم'' سے کیا۔ مولانا ارشاد الحق اثری حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

''حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ تعلیم سے فراغت کے بعد تدریس و تصنیف میں مشغول ہو گئے۔ طبابت کا فن انھیں اپنے والدِ گرامی سے حاصل ہوا تھا۔ اس لیے طبابت اور افتا سے آپ کا گہرا تعلق تھا۔ والد محترم نے جو مدرسہ گھر میں بنا رکھا تھا، اس کو انھوں نے ترقی دی اور اس کا نام ''دار التعلیم'' رکھا، جس میں ایک مدت تک درس و تدریس، تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا۔ مدرسے کی شہرت ہر چہار جانب پھیلی تو تمام اطراف سے تشنگانِ علم نے وہاں کا رخ کیا۔''[2]

شیخ الحدیث مولانا محمد علی جانباز رحمہ اللہ (المتوفی ۲۰۰۸ء) لکھتے ہیں:

''تحصیلِ علم سے فراغت کے بعد آپ نے اپنے وطن مالوف مبارک پور میں ڈیرا ڈال دیا اور ''دار التعلیم'' کے نام سے ایک مدرسے کی بنیاد رکھ دی۔ کچھ عرصہ آپ اس مدرسے میں رونق افروز رہے اور درس و تدریس کے ذریعے ہزاروں تشنگانِ علوم کو فیض پہنچاتے رہے۔''[3]

جماعت اہلِ حدیث کے نامور مصنف اور ادیب ابو یحییٰ امام خان نوشہروی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۶۶ء) اپنی کتاب ''تراجم علمائے حدیث ہند'' میں لکھتے ہیں:

''فراغ کے بعد اپنے مسکن (مبارک پور) ہی میں مسندِ تدریس کو مزین فرمایا، جس کی شہرت سن کر دور دور

[1] مولانا محمد عبدالرحمن محدث مبارک پوری رحمہ اللہ، حیات و خدمات، (ص: ۷۳، ۷۴)
[2] مقالاتِ مبارک پوری، (ص: ۲۶)
[3] المقالة الحسنیٰ، (ص: ٥، ٦)

سے طلبا کھچے چلے آئے۔''[1]

حضرت مولانا محمد اسحاق بھٹی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''حضرت مولانا مبارک پوری کے والدِ محترم حافظ عبد الرحیم نے کسی زمانے میں ایک مکان میں درسگاہ قائم کی تھی، جس میں طلبا تعلیم حاصل کرتے تھے۔ مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ فارغ التحصیل ہو کر آئے تو انھوں نے بھی درسگاہ میں سلسلہ تعلیم شروع کر دیا۔ اس درسگاہ کا نام ''دار التعلیم'' تھا۔ اس مدرسے نے بڑی ترقی کی۔ تدریس کے علاوہ مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ یہاں فتویٰ نویسی کی خدمت بھی انجام دیتے تھے۔ اس مدرسے کی شہرت دور دور تک پہنچ گئی تھی۔ تھوڑی مدت میں مختلف علاقوں کے طلبا کافی تعداد میں اس مدرسے میں داخل ہوئے اور کسبِ علم کیا۔ ان طلبا کی وسیع جماعت میں سیرۃ البخاری کے مصنف شہیر مولانا عبد السلام مبارک پوری، دنیائے اسلام کے ممتاز عالم ڈاکٹر تقی الدین ہلالی مراکشی، مولانا عبداللہ نجدی، شارحِ مشکات مولانا عبید اللہ رحمانی مبارک پوری، معروف مصنف و معلم مولانا نذیر احمد رحمانی املوی اور مولانا حکیم خدا بخش رحمہ اللہ شامل ہیں۔ ان حضرات نے مدرسہ دار التعلیم میں حضرت مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ سے اخذِ علم کیا۔ یہ مدرسہ اب بھی قائم ہے اور تشنگانِ علوم اس کے اساتذہ سے استفادہ کرتے ہیں۔''[2]

مدرسہ دار التعلیم مبارک پور کے علاوہ حضرت محدث مبارک پوری نے دوسرے جن مدارس میں تدریسی خدمات انجام دیں، ان کی تفصیل یہ ہے:

مدرسہ عربیہ بلرام پور ضلع گونڈہ، مدرسہ عربیہ اللہ نگر (بعد میں اس مدرسہ کا نام فیض العلوم ہوگیا)، سراج العلوم کنڈو بونڈیہار، مدرسہ احمدیہ آرہ، مدرسہ دار القرآن والحدیث کلکتہ۔ مدرسہ احمدیہ آرہ (بہار) شیخ الکل مولانا سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۰ھ) کے تلمیذ رشید مولانا حافظ ابراہیم آروی (المتوفی ۱۳۱۹ھ) نے ۱۸۹۰ء میں قائم کیا۔ اس مدرسے کے بارے میں علامہ سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۵۳ء) لکھتے ہیں:

''درسگاہ مولانا سید محمد نذیر حسین دہلوی رحمہ اللہ کے ایک فیض یافتہ مولانا ابراہیم آروی تھے، جنھوں نے سب سے پہلے عربی تعلیم اور عربی مدارس میں اصلاح کا خیال قائم کیا اور مدرسہ احمدیہ کی بنیاد ڈالی۔''[3]

حیاتِ شبلی میں سید صاحب مرحوم لکھتے ہیں:

''مولانا سید محمد نذیر حسین دہلوی رحمہ اللہ کے شاگردوں میں مولوی ابراہیم صاحب آروی خاص حیثیت رکھتے

[1] تراجم علمائے حدیث ہند، (ص: ۴۰۱)

[2] دبستان حدیث، (ص: ۱۸۶)

[3] تراجم علمائے حدیث ہند، (ص: ۳۶)

تھے۔ وہ نہایت خوشگوار و پردرد واعظ تھے۔ وعظ کرتے تو خود روتے اور دوسروں کو رلاتے۔ نئی باتوں میں اچھی باتوں کو پہلے قبول کرتے۔ چنانچہ نئے طرز پر انجمن طلبا اور عربی مدرسہ اور اس میں دار الاقامہ کی بنیاد کا خیال انھی کے دل میں آیا اور انھی نے ۱۸۹۰ء میں ''مدرسہ احمدیہ'' کے نام سے ایک مدرسہ آرہ میں قائم کیا۔''[1]

مولانا حافظ ابراہیم آروی رحمہ اللہ نے اپنے مدرسے میں اساطینِ علم و فن کو جمع کیا، جن میں مولانا حافظ عبد اللہ محدث غازی پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۳۷ھ) بھی تھے۔ انھیں صدر مدرس کے عہدے پر فائز کیا گیا۔ حضرت حافظ صاحب غازی پوری نے ۲۰ سال تک (۱۸۸۶ء تا ۱۹۰۶ء) مدرسہ احمدیہ میں تدریسی خدمات انجام دیں۔

حضرت محدث غازی پوری رحمہ اللہ نے مولانا عبد الرحمٰن محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کو آرہ بلا کر اپنے ساتھ درس و تدریس میں شریک کار بنا لیا۔ چنانچہ یہ دونوں استاد و شاگرد اس مدرسے میں کافی عرصہ تک تشنگانِ علم کو سیراب کرتے رہے۔ تا آنکہ بانی مدرسہ مولانا حافظ ابراہیم آروی رحمہ اللہ نے اس دنیائے فانی سے رحلت فرمائی اور اس مدرسہ پر زوال آنا شروع ہو گیا۔ آخر یہ مدرسہ آرہ سے دربھنگہ منتقل ہو گیا اور مدرسہ احمدیہ سلفیہ کے نام سے مشہور ہوا۔[2]

ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۶۶ء) لکھتے ہیں:

''مدرسہ احمدیہ آرہ اپنے عہد میں اہلِ حدیث بہار کی یونیورسٹی تھی، جس میں تمام حصص ملک کے طلبا حاضر رہے۔ افسوس آج یہ یونیورسٹی برباد ہو گئی ہے۔''[3]

مدرسہ احمدیہ آرہ میں تدریسی خدمات انجام دینے کے بعد حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کو مدرسہ دار القرآن والحدیث کلکتہ کے ناظم صاحب نے اپنے مدرسے میں تدریس کی دعوت دی، جسے آپ نے منظور فرمایا۔

''تذکرہ علمائے اعظم گڑھ'' کے مصنف مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''مولانا حافظ عبد اللہ محدث غازی پوری رحمہ اللہ مدرسہ احمدیہ آرہ کے صدر مدرس تھے۔ شاگرد نے استاد کی طلب پر مدرسہ آرہ کا رخ کیا۔ اب استاد اور شاگرد دونوں ایک ساتھ علمی خدمات انجام دینے لگے۔ اس دوران مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کی علمی قابلیت کا شہرہ ہو گیا اور دور دور تک اہلِ مدارس کی نظر آپ پر پڑھنے لگی۔ چنانچہ مدرسہ دار القرآن والحدیث کلکتہ کے ناظم نے مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کو دعوت دی۔ مولانا اپنے استاد (محدث غازی پوری رحمہ اللہ) کی اجازت سے کلکتہ چلے گئے۔ چند سال وہاں بھی تدریس کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ مولانا مبارک پوری کے تدریسی سفر کی یہ آخری منزل تھی۔ اس کے بعد کسی

[1] حیاتِ شبلی، (ص: ۳۰۸)

[2] حیاتِ شبلی، (ص: ۳۰۸)

[3] ہندوستان میں اہلِ حدیث کی علمی خدمات، (ص: ۱۴۹، ۱۵۰)

دوسرے مدرسہ میں نہیں گئے، بلکہ تصنیف و تالیف میں مشغول ہو گئے۔''[1]

## حکومت سعودیہ اور دار الحدیث رحمانیہ دہلی کی طرف سے دعوتِ تدریس:

مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ جب کلکتہ سے سلسلۂ تدریس ختم کرنے کے بعد اپنے وطن مبارک پور تشریف لے گئے اور تصنیف و تالیف میں مشغول ہوئے تو سلطان عبدالعزیز بن عبد الرحمٰن والیِ سعودی عرب نے ان کو حرم پاک (مکہ مکرمہ) میں درسِ حدیث کے لیے دعوت دی، لیکن آپ اس وقت جامع ترمذی کی شرح لکھ رہے تھے، اس لیے معذرت کر دی اور سلطان ابن سعود کی خدمت میں تحریراً یہ جواب ارسال کیا کہ میں اس وقت جامع ترمذی کی شرح لکھنے میں مصروف ہوں، اس لیے میرا سعودی عرب آنا مشکل ہے۔

اسی طرح دار الحدیث رحمانیہ دہلی کے مہتمم شیخ عطاء الرحمٰن مرحوم نے آپ کو شیخ الحدیث کے منصب پر فائز کرنے کی گراں قدر مشاہرے پر پیشکش کی، مگر آپ نے اس پیشکش کو بھی قبول نہ کیا اور ان سے معذرت کر لی۔[2]

## جامعہ سراج العلوم بونڈیہار:

۱۹۰۷ء میں کنڈو بونڈیہار کے سربرآوردہ اشخاص مولانا محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ آپ ہمارے ہاں تشریف لائیں اور ایک دینی درسگاہ کی بنیاد رکھیں اور طلبا کو قرآن و حدیث کی تعلیم دیں۔ محدث مبارک پوری اس وقت مدرسہ اللہ نگر میں تدریس فرما رہے تھے۔ چنانچہ مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کنڈو بونڈیہار تشریف لے گئے اور جامعہ سراج العلوم کی بنیاد ڈالی اور طلبا کو قرآن و حدیث، فقہ اور دوسرے علومِ اسلامیہ کا درس دینے لگے۔

شیخ الحدیث مولانا ابو الحسن عبید اللہ رحمانی مبارک پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۴۱۴ھ) مدرسہ سراج العلوم کے بارے لکھتے ہیں:

''اس جامعہ کی بنیاد ۱۹۰۷ء میں مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کے ہاتھوں پڑی، پھر سید میاں نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کے تلامذہ میں سے مولانا ابو الہدیٰ عبدالسلام مبارک پوری رحمہ اللہ مولف سیرۃ البخاری اور مولانا محمد سلیمان مئوی رحمہ اللہ جیسی عظیم شخصیتیں جامعہ کے منصبِ اشراف و تدریس پر یکے بعد دیگرے فائز رہیں۔ راقم سطور نے بھی اس جامعہ کے دامن میں اپنی زندگی کا ایک حصہ گزارا ہے اور اس کے چشمہ علمی سے سیرابی حاصل کی ہے اور عرصہ سے بحیثیت سرپرست اس سے متعلق ہے۔ یہ بات باعثِ شکر و امتنان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس علاقے کے ایک ہی خاندان کو یہ توفیق بخشی ہے کہ وہ آغازِ جامعہ سے اب تک اس

[1] تذکرہ علمائے اعظم گڑھ، (ص: ۱۴۵)

[2] دبستانِ حدیث، (ص: ۱۸۷)

کے مصارف ونفقات کی ذمے داری سنبھالے ہوئے ہیں۔''[1]

**تلامذہ:**

حضرت مبارک پوری رحمہ اللہ کے شاگردوں کی فہرست طویل ہے۔ تاہم چند مشہور تلامذہ کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

① مولانا عبدالسلام مبارک پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۴۲ھ)

② مولانا عبیداللہ رحمانی مبارک پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۴۱۴ھ)

③ مولانا نذیر احمد املوی رحمانی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۶۵ء)

④ مولانا عبدالجبار کھنڈیلوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۸۲ھ)

⑤ مولانا ابو النعمان عبدالرحمٰن آزاد مئوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۵۷ھ)

⑥ علامہ تقی الدین الہلالی المراکشی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۸۷ء)

⑦ مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۹۷ء)

⑧ مولانا عبدالغفار حسن عمر پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۲۰۰۷ء)

⑨ مولانا عبدالصمد حسین آبادی مبارک پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۴۸ء)

⑩ مولانا حکیم محمد بشیر رحمانی مبارک پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۸۸ھ)۔[2]

مولانا محمد اسحاق بھٹی رحمہ اللہ آپ کی تدریسی خدمات کے بارے میں رقمطراز ہیں:

''حضرت مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ کی عمر مبارک کے ۲۲، ۲۳ سال درس و تدریس کی وادیوں میں گزرے اور اس اثنا میں مبارک پور، بستی، آرہ اور کلکتہ وغیرہ کی درسگاہوں میں انھوں نے جلیل القدر معلم کی حیثیت سے بے پناہ خدمات انجام دیں اور علما و طلبا کی کثیر تعداد نے ان سے شرفِ تلمذ حاصل کیا۔''[3]

ڈاکٹر بہاؤ الدین حفظہ اللہ مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کی تدریسی خدمات کے متعلق لکھتے ہیں:

''فراغت کے بعد اسی سال مدرسہ دار التعلیم کی بنیاد رکھی۔ مبارک پور کے بعد پھر بلرام پور میں ایک مدرسہ قائم کیا اور کچھ عرصہ وہاں تعلیم دی۔ پھر اللہ نگر ضلع گونڈہ کے مدرسے میں پڑھایا۔ پھر مدرسہ سراج العلوم بونڈیہار میں گئے، جو آپ ہی کے لیے قائم کیا گیا تھا اور وہاں کچھ عرصہ پڑھایا۔ پھر حافظ عبداللہ غازی پوری رحمہ اللہ نے آپ کو مدرسہ احمدیہ آرہ میں طلب کر لیا۔ کچھ عرصہ وہاں پڑھایا، پھر کلکتہ کے مدرسہ

① مولانا عبدالرحمٰن محدث مبارک پوری رحمہ اللہ، حیات و خدمات، (ص: ۸۳)

② تراجم علمائے حدیث ہند، (ص: ۴۰۲)

③ دبستانِ حدیث، (ص: ۱۸۸)

دار القرآن والحدیث کی دعوت پر چلے گئے اور وہاں چند سال پڑھایا۔ اس کے بعد آپ تصنیف و تالیف میں مشغول ہو گئے۔“

## مولانا شمس الحق ڈیانوی عظیم آبادی کے ہاں قیام:

مولانا شمس الحق ڈیانوی عظیم آبادی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۹ھ) کا شمار نامور محدثین کرام میں ہوتا ہے۔ آپ نے سنن ابی داؤد کی دو شرحیں بزبان عربی ”غاية المقصود“ اور ”عون المعبود“ تالیف فرمائیں۔ ”غاية المقصود“ طویل شرح ہے اور ”عون المعبود“ اول الذکر کا خلاصہ ہے۔ عون المعبود کی تالیف کے سلسلے میں مولانا شمس الحق نے چند ممتاز علمائے حدیث کو اس کام میں معاون بنایا، جنھوں نے متن کی تصحیح اور شرح کی تالیف میں ان کا ہاتھ بٹایا۔ مولانا عظیم آبادی نے ان سب علما سے ان کی استعداد کے مطابق کام لیا۔ ان علمائے کرام کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

① مولانا شرف الحق محمد اشرف ڈیانوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۲۶ھ) یہ مولانا شمس الحق ڈیانوی رحمہ اللہ کے چھوٹے بھائی تھے۔

② مولانا عبدالرحمن بن حافظ عبدالرحیم مبارک پوری صاحبِ ”تحفة الأحوذي“ (المتوفی: ۱۳۵۳ھ)۔

③ مولانا ابو عبداللہ حکیم محمد ادریس ڈیانوی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۶۰ھ) مولانا شمس الحق کے صاحبزادے۔

④ مولانا عبدالجبار بن نور احمد ڈیانوی رحمہ اللہ مولانا شمس الحق کے ماموں زاد بھائی۔

مولانا ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۶۶ء) نے اس فہرست میں دو اور علمائے کرام کا اضافہ کیا ہے:

⑤ مولانا قاضی یوسف حسین خان پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۵۲ھ)

⑥ مولانا ابو یحییٰ محمد شاہجہان پوری رحمہ اللہ (المتوفی ۱۳۳۸ھ)

لیکن مولانا شمس الحق کو سب سے زیادہ اعتماد حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ پر تھا۔

ابو یحییٰ امام خان نوشہروی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”مولانا شمس الحق رحمہ اللہ کو سب سے زیادہ اعتماد حضرت مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ پر تھا۔“[2]

حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ نے مولانا شمس الحق ڈیانوی رحمہ اللہ کے ہاں چار سال (۱۳۲۰ھ تا ۱۳۲۳ھ) تک قیام کیا، ان کے تصنیفی کام میں معاون رہے اور عون المعبود کی شرح کی تالیف میں ان کی پوری مدد کی۔

عون المعبود (مطبوعہ مکتبہ سلفیہ مدینہ منورہ) کے مقدمے میں مرقوم ہے:

”كتب أولهما العلامة أبو الطيب شمس الحق العظيم آبادي، وتوفر علىٰ معاونته في إكماله العلامة أبو العلىٰ محمد عبد الرحمٰن بن عبد الرحيم المباركفوري صاحب

① تاریخ اہلِ حدیث (۳/ ۴۰۶) طبع دہلی ۲۰۰۹ء۔

② تراجم علمائے حدیث ہند، (ص: ۴۰۲)

تحفة الأحوذي مدة أربع سنين"[1]

شیخ الحدیث مولانا محمد علی جانباز رحمہ اللہ (المتوفی ۲۰۰۸ء) لکھتے ہیں:

''علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے تصنیف و تالیف کا ایک ادارہ قائم کیا تھا، جس میں سنن ابی داؤد کی شرح لکھ رہے تھے۔ اس کام میں حضرت شیخ مبارک پوری رحمہ اللہ آپ کے ساتھ تقریباً چار سال تک معاون رہے۔ آپ کے علاوہ اس ادارے میں قاضی یوسف حسین خان پوری ہزاروی رحمہ اللہ اور مولانا محمد شاہجہان پوری رحمہ اللہ مصنف (الإرشاد إلی سبیل الرشاد) بھی تھے۔ مگر علامہ شمس الحق کو سب سے زیادہ اعتماد مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ پر تھا۔ موخر الذکر ہر دو اصحاب سے اگر سہو ہو جاتا تو اس کی اصلاح حضرت علامہ عظیم آبادی، مولانا مبارک پوری سے کراتے۔ مولانا شمس الحق ڈیانواں کے رئیس اعظم تھے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو علم و فضل کے علاوہ مال و دولت سے بھی نواز رکھا تھا۔ مولانا نے مولانا مبارک پوری اور دوسرے علماے کرام کے قیام و طعام کا انتظام بڑے عمدہ طریق پر رکھا تھا۔''[2]

ڈاکٹر بہاؤ الدین حفظہ اللہ نے بھی مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کا عون المعبود کی تالیف میں بہ طور معاون کام کرنے کا ذکر کیا ہے۔ اپنی کتاب ''تاریخ اہلِ حدیث'' میں لکھتے ہیں:

''۱۳۲۰ھ سے ۱۳۲۳ھ تک مولانا شمس الحق ڈیانوی کے معاون کے طور پر عون المعبود میں ان کی مدد کی۔''[3]

## تصانیف:

حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ عربی اور اُردو کے بلند پایہ مصنف تھے۔ آپ نے حدیث، فقہ، عقائد اور دوسرے موضوعات پر بلند پایہ کتابیں تصنیف کیں۔ ان کی تصانیف کی تعداد (۲۵) تک پہنچتی ہے۔ علماے کرام نے ان کی تصانیف کو عمدہ اور مفید بتایا ہے۔ ان کی تصانیف عربی و اردو میں ہیں اور کیفیت و کمیت دونوں اعتبار سے اہم ہیں۔ ذیل میں آپ کی مطبوعہ اور غیر مطبوعہ تصانیف کی فہرست پیشِ خدمت ہے:

① تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي (عربی)

② مقدمہ تحفة الأحوذي (عربی)

③ أبكار المنن في تنقيد آثار السنن (عربی)

④ شفاء العلل شرح كتاب العلل.

⑤ تحقيق الكلام في وجوب القراءة خلف الإمام.

[1] مقدمة عون المعبود، (ص: ۷)

[2] المقالة الحسنیٰ، (ص: ۱۲)

[3] تاریخ اہلِ حدیث (۳/۴۰۶) مطبوعہ دہلی۔

⑥ نور الأبصار.

⑦ تنوير الأبصار في تائيد نور الأبصار.

⑧ ضياء الأبصار في رد تبصرة الأنظار.

⑨ المقالة الحسنىٰ في سنية المصافحة باليد اليمنىٰ.

⑩ القول السديد فما يتعلق بتكبيرات العيد.

⑪ كتاب الجنائز.

⑫ إعلام أهل الزمن من تبصرة آثار السنن.

⑬ خير الماعون في منع الفرار من الطاعون.

⑭ تنقيد الدرة الغرة.

⑮ الحق المبين في سنية المصافحة باليمين.

⑯ الكلمة الحسنىٰ في المصافحة باليد اليمنىٰ.

⑰ رساله في ركعة الوتر.

⑱ الدر المكنون في تائيد خير الماعون.

⑲ الوشاح الإبريزي في حكم الدواء الإنكليزي.

⑳ إرشاد الهام إلى منع خصاء البهائم.

㉑ رساله في مسائل العشر.

㉒ تنقيد الجوهر النقي.

㉓ شرح موطا امام مالک (عربی)

㉔ رسالہ ترجمان۔

㉕ نور العينين.

㉖ رسالة في رفع اليدين للدعاء بعد الصلاة المكتوبة.

㉗ القول الحسن کا جواب۔

㉘ فتاویٰ مولانا سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی ﷫ (ترتیب)

㉙ فتاویٰ مولانا حافظ عبد اللہ محدث غازی پوری ﷫ (ترتیب)

㉚ فتاویٰ مبارک پوری ﷫

**علمی تبحر:**

حضرت محدث مبارک پوری ﷫ کا شمار اکابر علمائے حدیث میں ہوتا ہے۔ احادیث پر ان کی نظر گہری اور وسیع

تھی۔ آپ نے زیادہ توجہ علمِ حدیث کی جانب کی اور اس میں اتنا کمال پیدا کر لیا کہ ان کا شمار ممتاز علماے حدیث میں ہونے لگا۔ حدیث کی روایت و تحریر میں ان کو بڑا انہماک تھا۔ حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ مسائل و فتاویٰ کا جواب بھی احادیث کی روشنی میں دیتے تھے۔ احادیث سے استنباطِ مسائل میں ان کو بڑا ملکہ حاصل تھا۔ وہ بڑی چھان بین اور محنت سے احادیث کے نکات و مطالب کا استخراج کرتے تھے۔ بہرحال یہ حقیقت ہے اور اس میں کسی قسم کا مبالغہ نہیں کہ حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ علمِ حدیث میں بہت ممتاز اور نہایت بلند مقام رکھتے تھے۔

✿ علماے حدیث اور سیرت نگاروں نے علمِ حدیث میں ان کی ژرف نگاہی اور یگانہ روز گار ہونے کا اعتراف کیا ہے۔ ابو یحییٰ امام خان نوشہروی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۶۶ء) لکھتے ہیں:

''فنِ حدیث میں آپ کا رتبہ معمولی نہ تھا، جیسا کہ آپ کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے۔ مولانا شوق نیموی رحمہ اللہ (حنفی) نے نصرتِ تقلید میں کیا کیا نہ کیا کہ اسی شوق میں "بلوغ المرام من أدلة الأحكام" کے نہج پر حدیث کی ایک کتاب "آثار السنن" لکھ ڈالی، جس میں اپنے شعارِ تقلید کی حدیثیں چن چن کر بغیر تمیز غث وثمین بھر دیں۔ مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ نے شوق صاحب کی ندرت پر توجہ فرمائی اور ایک ضخیم کتاب "أبكار المنن في تنقيد آثار السنن" لکھی، جس سے شوق صاحب کی تمام کاوشوں کا پتا چل گیا۔''[1]

✿ مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کو اللہ تعالیٰ نے علم و عمل سے بھرپور نوازا تھا۔ دقتِ نظر، حدتِ ذہن، ذکاوتِ طبع اور کثرتِ مطالعہ کے اوصاف و کمالات نے آپ کو جامع شخصیت بنا دیا تھا۔ خاص طور سے علمِ حدیث میں تبحر و امامت کا درجہ رکھتے تھے۔ روایتِ حدیث کے ساتھ درایت کے مالک اور جملہ علومِ آلیہ و عالیہ میں یگانہ روزگار تھے۔ قوتِ حافظہ بھی خداداد تھی۔ بینائی سے محروم ہو جانے کے بعد بھی درسی کتابوں کی عبارتیں زبانی پڑھا کرتے تھے اور ہر قسم کے فتاویٰ لکھوایا کرتے تھے۔ فقہا خاص طور سے احناف کے بارے میں نہایت شدید رویہ رکھتے تھے، مگر یہ معاملہ صرف تصانیف کی حد تک محدود تھا، جو سراسر علمی و تحقیقی تھا۔

''مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ براہِ راست عامل بالحدیث تھے۔ صفاتِ باری تعالیٰ کے سلسلے میں "مَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ" پر ایمان رکھتے تھے۔ "تحفة الأحوذي" میں اس قسم کے مختارات بھی ہیں۔ مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کے تبحرِ علمی اور علمِ حدیث میں مہارت پر ان کی تصانیف شاہد ہیں۔ ان کی تصنیف "تحفة الأحوذي" کو اللہ تعالیٰ نے عالمِ اسلام اور عرب ممالک میں جو شہرت و مقبولیت دی ہے، شاید متاخرین

[1] تراجم علماے حدیث ہند، (ص: ۴۰۲)

علمائے ہند میں کسی کی کتاب کو حاصل نہیں ہوئی۔ اسی طرح "أبكار المنن" اور "تحقيق الكلام" آپ کے تبحرِ علمی کے شاہکار ہیں۔"[1]

- شیخ الحدیث مولانا محمد علی جانباز رحمہ اللہ (المتوفی ۲۰۰۸ء) فرماتے ہیں:

"امام العصر حضرت مولانا عبد الرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ ۔قدس اللہ روحہ۔ ان نادرہ روزگار ہستیوں میں سے تھے، جو صدیوں میں کبھی کبھی صفحہ دہر پر جلوہ گر ہوتی ہیں۔ اپنی آب و تاب اور چمک و دمک سے دنیا کو منور کر دیتی ہیں۔ آسمانِ علم و فضل پر آفتاب و ماہتاب بن کر چمکتی اور اپنی ضیا پاشیوں سے اذہان کی ایک دنیا کو روشن و منور کر دیتی ہیں۔ جن کے بحرِ علم سے بے شمار تشنگانِ علم کو اپنی پیاس بجھانے اور ٹھنڈک محسوس کرنے کا موقع ملتا۔ جن کے گوہر ہائے علم سے انسانیت کے علمی خزانوں میں گراں قدر اضافہ ہوتا ہے۔ جن کی عظیم الشان علمی خدمات کی دنیا معترف ہوتی اور فیاضی کے ساتھ ان کو خراجِ تحسین پیش کرتی ہے اور جو اپنی عبقریت اور علمی عظمت کے ایسے نقوش اور نشان قائم کر جاتے ہیں، جو کبھی مٹائے مٹ نہیں سکتے۔"[2]

- مولانا حکیم سید عبدالحی الحسنی (المتوفی ۱۳۴۱ھ) علمِ حدیث میں آپ کے کامل ہونے کے بارے میں فرماتے ہیں:

"كان متضلعا من علوم الحديث، متميزا بمعرفة أنواعه، وعلله، وكان له كعب عال في معرفة أسماء الرجال وفي الجرح والتعديل وطبقات المحدثين وتخريج الأحاديث"[3]

"آپ علمِ حدیث میں کامل تھے۔ اس طور پر کہ آپ اس کی قسموں اور علتوں کو پہچان کر ان میں تمیز کرنے والے تھے۔ اسی طرح آپ کو اس کے اسمائے رجال کا پورا پورا علم تھا، نیز آپ کو رجالِ حدیث، جرح و تعدیل، طبقاتِ محدثین اور تخریجِ حدیث کے بارے میں مکمل علم تھا۔"

- علامہ ڈاکٹر تقی الدین الہلالی المراکشی (المتوفی ۱۹۷۸ء) فرماتے ہیں:

"میں اپنے رب کو شاہد بنا کر کہتا ہوں کہ ہمارے شیخ عبدالرحمٰن بن عبدالرحیم مبارک پوری رحمہ اللہ اگر تیسری صدی ہجری کی شخصیت ہوتے تو آپ کی وہ تمام حدیثیں جنھیں آپ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے، صحیح ترین احادیث ہوتیں۔ ہر وہ چیز جسے آپ روایت کرتے، حجت بنتی اور اس بات میں دو آدمیوں کا بھی اختلاف نہ ہوتا۔"[4]

---

[1] تذکرہ علمائے اعظم گڑھ، (ص: ۱۴۵، ۱۴۶)

[2] المقالة الحسنیٰ، (ص: ۳)

[3] نزهة الخواطر (٨/ ٢٤٢)

[4] ہندوستان میں علما و محدثین کی دینی خدمات از مولانا غازی عزیز، سہ ماہی مجلہ "تحقیقاتِ اسلامی" علی گڑھ، دسمبر ۱۹۹۲ء، بحوالہ "دبستانِ حدیث" از مولانا محمد اسحاق بھٹی، (ص: ۲۰۳)

❁ مورخ اہلِ حدیث مولانا محمد اسحاق بھٹی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے حضرت مولانا مرحوم کی ذات میں بہت سے اوصاف جمع فرما دیے تھے۔ وہ تمام علومِ مروجہ میں مہارت رکھتے تھے۔ وہ اونچے درجے کے محقق اور بلند پایہ مصنف تھے۔ تدریس کا انھیں خاص ملکہ حاصل تھا اور حدیث میں وہ امامت پر فائز تھے۔''[1]

❁ مولانا امین احسن اصلاحی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۹۷ء) کا شمار حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کے تلامذہ میں ہوتا ہے۔ وہ محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کے علم و فضل اور علمِ حدیث میں یگانہ روزگار ہونے کے بڑے معترف تھے۔ ہفت روزہ ''المنیر'' (AL MUNEER) جس کے مدیرِ اعلیٰ حکیم عبدالرحیم اشرف رحمہ اللہ تھے۔ اگست ۱۹۵۵ء کی اشاعت میں مولانا اصلاحی کا مبارک پوری رحمہ اللہ پر ایک خصوصی مضمون شائع ہوا تھا، اس مضمون میں مولانا اصلاحی مرحوم لکھتے ہیں:

''مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ فی الواقع اپنے فن میں ماہر تھے۔ جس وقت ان کی خدمت میں حاضر ہوا، نہ صرف عربی علوم کی تحصیل سے فارغ ہو چکا تھا، حدیث کی بھی بہت سی چیزیں نگاہوں سے گزر چکی تھیں۔ کچھ عام درس میں، کچھ مطالعہ کے سلسلہ میں۔ مجھے یہ گمان تھا کہ جب مولانا پڑھانا شروع کریں گے تو انھیں اندازہ ہوگا کہ میں کن صلاحیتوں کا مالک ہوں، لیکن ترمذی کے پہلے ہی سبق میں مجھے محسوس ہوا کہ اور جا ہے میں کچھ جانتا ہوں یا نہ جانتا ہوں، لیکن حدیث سے تو میں بالکل ہی نابلد ہوں۔ سب سے پہلا تلخ تجربہ مجھے راویوں کے ناموں سے ہوا۔ مولانا نے جب ایک ایک نام پر ٹوکنا شروع کیا تو اُن کے ٹوکنے کا انداز لاکھ مشفقانہ سہی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مجھ پر طیش، شرمندگی اور گھبراہٹ کی ایسی ملی جلی کیفیت طاری ہوئی کہ مجھے سر سے پاؤں تک پسینہ آ گیا۔

''وہ ایک ایک نام کی صحت کا اس قدر اہتمام کرتے اور ایک ہی طرح کے ناموں میں ایسے ایسے باریک فرق بتاتے کہ شروع شروع میں تو مجھے گمان ہوا کہ میں اس چیز پر کبھی قابو پا ہی نہیں سکوں گا، لیکن مولانا نے مجھے مایوسی کے صدمہ سے بچایا۔ انھوں نے فرمایا کہ تمھیں اس چیز سے بالکل پہلی مرتبہ سابقہ پیش آیا ہے، اس لیے شبہہ نہیں کہ یہ چیز مشکل ہے اور اساتذہ حدیث اس کا بڑا اہتمام کرتے ہیں، لیکن یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ اس پر قابو نہیں پایا جا سکتا۔ کچھ عرصہ مزاولت کے بعد تمھارے لیے بھی ایک جانی پہچانی چیز بن جائے گی۔ چنانچہ مولانا کی یہ بات بالکل سچ ثابت ہوئی۔ ہفتہ دو ہفتہ سے زیادہ کی مدت نہیں گزری ہوگی کہ کم از کم ترمذی کے رجال کا تو میں ماہر بن گیا۔ یا تو اس چیز سے وحشت ہوتی تھی، یا یہ

[1] دبستانِ حدیث، (ص: ۲۰۳)

حال ہوا کہ ناموں کی تحقیق کرنا میرے لیے ایک دلچسپ مشغلہ بن گیا۔

''ناموں کے ساتھ ساتھ مولانا متن کی صحت کا بھی بڑا اہتمام کرتے تھے۔ ممکن نہیں تھا کہ قراءت کے وقت کوئی لفظ زبان سے غلط نکلے اور وہ اس غلطی کا نوٹس نہ لیں۔ ایک مرتبہ میں نے ''عَرَفَ'' کے لفظ کو باب ''سَمِعَ'' سے پڑھ دیا۔ مولانا نے فوراً ٹوکا ''أَنَا لَا أَعْرِفُ عَرِفَ'' (میں ''عَرِفَ'' سے واقف نہیں ہوں) مجھے معلوم نہیں کہ کیوں یہ یقین تھا کہ میں نے صحیح پڑھا ہے۔ چنانچہ میں نے بڑے زعم کے ساتھ جواب دیا کہ ''أَمَّا أَنَا فَلَا أَعْرِفُ عَرَفَ'' (اور یہ خاکسار آپ کے ''عَرَفَ'' سے واقف نہیں ہے) اس گستاخانہ فقرہ پر کوئی اور ہوتا تو غالباً آپے سے باہر ہو جاتا، لیکن مولانا نے اگر کہا تو یہ کہا کہ ''رَاجِعِ اللُّغَةَ'' (اگر تمھیں اس قدر اصرار ہے تو لغت دیکھ لو) سامنے قاموس پڑی ہوئی تھی، میں نے بڑے غرہ کے ساتھ اس کی متعلقہ جلد کھینچی اور ''عَرَفَ'' کا پورا کالم پڑھ ڈالا، لیکن ''عَرِفَ'' باب ''سَمِعَ'' سے اپنے معروف معنی میں میرے ذہن کے سوا اور کہیں وجود رکھتا ہو تو تب ملے۔

''مولانا نے تاڑ لیا کہ مجھے اپنے خیال میں سخت ناکامی ہوئی ہے اور قدرتی طور پر اس کا ردعمل بھی مجھ پر ایک سخت قسم کی کھسیاہٹ کی شکل میں ہوگا۔ لیکن ان کی شفقت نے یہ گوارہ نہ کیا کہ وہ میری گستاخی کا مجھ سے انتقام لیں اور مجھے شرمندہ ہونے کے لیے چھوڑ دیں، فوراً میری تسلی کے لیے عربی میں فرمایا: ''کوئی بات نہیں! اصیل گھوڑا بھی ٹھوکر کھا ہی جاتا ہے۔'' اس کے بعد میں نے کان پکڑے کہ اب میں کبھی مولانا صاحب کے سامنے اپنی عربی دانی کے زعم میں اس قسم کا کوئی بھی فقرہ زبان سے نہیں نکالوں گا۔

''متنِ حدیث کی حفاظت کا بحیثیت ایک شیخ حدیث کا مولانا کو جو اہتمام تھا، اس کا اندازہ بھی ایک واقعہ سے ہوسکتا ہے۔ ایک دفعہ میں نے قراءت کرتے ہوئے ایک حدیث کی عبارت ایک خاص تالیف کے ساتھ پڑھی۔ مولانا نے اس کو ٹوکا اور ایک دوسرے نہج سے اس کو پڑھا۔ میں نے فوراً قراءت کی صحت پر اصرار کیا اور نحو کے اصولوں کے مطابق اس کی ترکیب بیان کر دی۔ مولانا نے جواب میں فرمایا کہ نحو کے اعتبار سے تمھارا پڑھنا غلط نہیں ہے، لیکن میں نے اپنے شیخ سے یوں ہی سنا ہے۔ مولانا کی یہ بات مجھے بڑی شاندار معلوم ہوئی۔ میری آنکھوں کے سامنے متنِ حدیث کی صحت کی عظمت کی ایک تصویر کھینچ گئی اور دل میں یہ آرزو پیدا ہوئی کہ کاش مجھے بھی حدیث پڑھانے کا مرتبہ حاصل ہو اور میں بھی اپنے شاگردوں سے یہ کہوں کہ میں نے اس حدیث کی روایت اپنے شیخ سے اس طرح سنی ہے۔

''اسما اور الفاظ کے بعد معانی کی باری آتی ہے، لیکن اس کے بارے میں مجھے کہنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ مولانا کی عظیم الشان کتاب ''تحفة الأحوذي'' ان کے فضل و کمال کی ایک لازوال شہادت موجود ہے۔

اہلِ علم اس سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ مشکلاتِ حدیث کے حل کرنے میں مولانا کا پایہ کتنا بلند ہے۔''[1]

- محترم ڈاکٹر بہاؤالدین حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

''علم حدیث میں تبحر حاصل تھا۔ روایت اور درایت پر عبور تھا۔ طب و حکمت خاندانی ورثہ تھا۔ قوتِ حافظہ خدا داد تھی۔ زندگی علم و فضل، تقویٰ و طہارت اور زہد و قناعت سے عبارت تھی۔''[2]

## عادات و شمائل:

حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کے اوصاف اتنے بے شمار ہیں کہ احاطہ تحریر میں لانا مشکل ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کا ایک بہترین نمونہ بنایا تھا۔ ظاہری محاسن و اوصاف دیکھیں تو بھی اور باطنی خصائل و اوصاف دیکھیں تو بھی یہی کیفیت ہے۔ کسی نے سچ کہا ہے:

وَلَيْسَ عَلَى اللّٰهِ بِمُسْتَنْكَرٍ     أَنْ يَّجْمَعَ الْعَالَمَ فِيْ وَاحِدٍ

''اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ عجیب نہیں کہ ایک جہان کو ایک آدمی میں سمو دے۔''

مہمان نواز اس درجے کے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ ان کی طبیعت ثانیہ اور روحانی غذا ہے۔ مہمانوں سے نہایت تواضع اور عزت و احترام کے ساتھ پیش آتے تھے۔[3]

صاحبِ ''نزهة الخواطر'' مولانا حکیم عبد الحی الحسنی (التوفی ۱۳۴۱ھ) حضرت محدث مبارک پوری کے عادات و فضائل کے بارے میں فرماتے ہیں:

''وكان من العلماء الربانيين، عالماً عاملاً، خاشعاً متواضعاً، رقيق القلب، سريع الدمعة، كثير البكاء، سخياً، صاحب إيثار و كرم وبر بطلبة العلم، بعيداً عن التكلف في الملبس، والمأكل والمظهر والمخبز، زاهدا متقللا من الدنيا، قانعا باليسير، زاهدا في المناصب والرواتب الكبيرة، مكبا على العلم والتاليف والمطالعة، كثير الصمت، كف بصره في آخر عمره، ثم عاد بعملية القدح، واعترته الأمراض الأخرى''[4]

''آپ علمائے ربانیین میں سے اور عالم باعمل تھے۔ خشوع و خضوع اور تواضع والے تھے۔ دل کے نرم، جلد آنسو بہانے والے اور بہت رونے والے تھے۔ سخی اور ایثار و کرم والے تھے۔ طالب علموں کے لیے ہر طرح کی بھلائی کرنے والے، کھانے پینے اور پہننے کے معاملے میں ہر تکلف سے دور خود کو ظاہر کرنے سے کنارہ کش تھے۔ آپ دنیا میں بہت ہی کنارہ کش اور کمی والے تھے اور تھوڑے ہی پر قناعت کرنے

[1] مقالاتِ مبارک پوری، (ص: ۲۸ تا ۳۱) بحوالہ ہفت روزہ ''المنیر'' اگست ۱۹۵۵ء۔
[2] تاریخ اہلِ حدیث: (۳/ ۲۰۶) طبع دہلی۔
[3] المقالة الحسنیٰ، (ص: ۸) مضمون شیخ الحدیث مولانا محمد علی جانباز رحمہ اللہ۔
[4] نزهة الخواطر (۸/ ۲۴۳)

والے تھے۔ آپ بڑے عہدے اور بڑی تنخواہوں کے خواہش مند ہرگز نہ تھے۔ آپ ہر وقت طلبِ علم، تالیفِ کتب اور مطالعہ میں لگے رہتے۔ ہر حال میں اللہ کو یاد رکھتے۔ دل کے صاف، زبان کے بہت پاک، خاموش رہنے والے تھے۔ آخری عمر میں آپ کی نظر بند ہوگئی، جو اپریشن کے عود کر آئی اور دوسرے مرض آپ کو لاحق ہو گئے۔''

مولانا قاضی اطہر مبارک پوری (المتوفی ۱۹۹۶ء) حضرت مبارک پوری رحمہ اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

''مولانا کی زندگی سلف صالحین کا نمونہ تھی۔ علم وفضل، تقویٰ وطہارت، زہد وقناعت، انزوا وعزلت اور سادگی میں اپنی مثال آپ تھے۔ دنیا میں رہ کر دنیا سے بے گانہ، درس و تدریس، تصنیف وتالیف، طبابت وحکمت زندگی کے مشاغل تھے۔ خشیتِ الٰہی کا غلبہ تھا۔ سنا ہے جہری نماز نہیں پڑھاتے تھے، کیوں کہ رو دیا کرتے تھے۔ ان کے ایک عزیز شیخ شبلی کا انتقال ہوا تو مولانا نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی تو آخری تکبیر میں بے قابو ہو گئے، مشکل سے تکبیر پوری کر سکے۔ اس جنازہ میں راقم بھی شامل تھا۔''[1]

مولانا عتیق احمد اصلاحی (المتوفی ۱۹۹۷ء) حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کے اخلاق و عادات کے بارے میں رقمطراز ہیں:

''مولانا (مبارک پوری رحمہ اللہ) حقیقی معنوں میں زاہد تھے۔ انھوں نے دنیا کمانے کی فکر نہیں کی۔ آخری عمر میں تو تمام ترغیبات کو نظر انداز کر کے صرف فنِ حدیث کو لے کر اپنے حجرے میں معتکف ہو گئے تھے۔ ان کی زندگی نہایت درویشانہ اور غریبانہ تھی۔ حالانکہ اگر وہ چاہتے تو بڑے عیش وآرام کی زندگی بسر کر سکتے تھے۔ وہ پشاور سے لے کر کلکتہ تک اہلِ حدیث علما اور عوام کے مرکزِ عقیدت تھے اور سعودی حکومت بھی ایک زمانے میں ان کی خدمات حاصل کرنے کی متمنی تھی۔ لیکن وہ شرح ترمذی کا کام لے کر اس طرح دنیا سے منقطع ہو کر بیٹھ گئے کہ موت کے سوا ان کو ان کے زاویے سے کوئی دوسرا نہ اٹھا سکا۔''

اس کے بعد مولانا اصلاحی مرحوم لکھتے ہیں:

''اہلِ علم سے ان کی گفتگو زیادہ تر مشکلاتِ حدیث سے متعلق ہوتی تھی۔ میں نے کبھی ان کی زبان سے غیبت یا ہجو نہیں سنی۔ خرابیِ صحت، آنکھوں کی معذوری، کام کی کثرت اور رفقائے کار کی قلت کا شکوہ بھی کبھی ان کی زبان سے نہیں سنا۔ حالانکہ یہ ساری تکلیفیں فی الواقع ان کی تھیں۔ اگر نہ بھی ہوتیں تو بھی، اگر وہ ان کا ذکر کرتے تو لوگ نہایت عقیدت سے ان کی بات سنتے۔ مگر وہ مجسم صبر وشکر تھے۔ کبھی حرفِ شکایت زبان پر نہ لاتے۔''[2]

[1] تذکرہ علمائے مبارک پور، (ص: ۱۵۰)

[2] دبستانِ حدیث، (ص: ۲۰۰) بحوالہ ہفت روزہ ''المنیر'' اگست ۱۹۵۵ء۔

مورخ اہلِ حدیث مولانا محمد اسحاق بھٹی رحمہ اللہ حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کے اخلاق و عادات کے متعلق مقدمہ "تحفة الأحوذي" کے حوالے سے لکھتے ہیں:

حضرت مولانا رحمہ اللہ عالی کردار اور بلند اخلاق عالمِ دین تھے۔ عمدہ ترین عادات و اطوار کے مالک تھے۔ تقویٰ شعار، دنیوی مال و متاع سے بے نیاز، کسی کی دولت کو قبول نہ فرماتے۔ دنیا کی کوئی حرص ان میں نہ تھی۔ نہایت متواضع، منکسر اور ملنسار تھے۔ علما و طلبا سے بہ غایت درجہ محبت رکھتے تھے۔ ہر طالب علم کی ذہنی اور علمی صلاحیت کا خیال رکھتے اور اس نہج سے بات کرتے جو وہ آسانی سے سمجھ سکتا۔

''علما و طلبا کے علاوہ غیر تعلیم یافتہ لوگوں سے رابطہ رکھتے۔ رشتے داروں اور غیر رشتے داروں سب سے حسنِ سلوک کا برتاؤ فرماتے۔ سب کی بات توجہ سے سنتے اور مشورہ لینے والوں کو مفید مشورہ دیتے۔ ان کا زیادہ وقت درس تدریس، مطالعہ، تصنیف اور قرآن و حدیث کے مسائل پر غور و تدبر میں صرف ہوتا۔ عبادت اور ذکرِ الٰہی میں مشغول ہوتے۔ نرم کلام اور شیریں گفتار تھے۔ وقار و متانت کا پیکر اور رعب و جلال کے مالک۔ لوگوں سے ملتے اور ان کی ضروری باتیں سنتے، لیکن کسی کو ان کی مجلس میں کسی شخص کی غیبت کرنے یا کسی کے متعلق ناشائستہ الفاظ کہنے کی مجال نہ تھی۔ اگر کسی شخص کی زبان سے اس قسم کا کوئی لفظ نکل جاتا تو سخت ناگواری کا اظہار کرتے۔ ان اوصاف و کمالات کی وجہ سے لوگ ان سے انتہائی متاثر تھے اور ان کے دلوں میں ان کی بے پناہ قدر تھی۔ گونڈہ بستی اور دیگر مقامات کے بہت سے لوگ ان کے حلقہ بیعت میں شامل تھے۔

''انھیں تجدد، فیشن اور یورپی تہذیب و ثقافت سے سخت نفرت تھی۔ طلبا اور عقیدت مندوں کو مغربی لباس اور طور طریقے سے روکتے اور سادگی کا درس دیتے۔ یہ اور اس قسم کی بہت سی باتیں مقدمہ "تحفة الأحوذي" میں مرقوم ہیں۔ جب مسند درس پر بیٹھ جاتے تو دورانِ درس کوئی کتنا ہی بڑا آدمی آجاتا، اس کی طرف توجہ نہ فرماتے اور کسی کی پروا کیے بغیر تدریس کا سلسلہ جاری رکھتے۔ اختتامِ درس کے بعد اس کی طرف توجہ فرماتے اور اس سے بات چیت کرتے۔''[1]

## آنکھوں کی بینائی سے محروم ہونے پر محدث مبارکپوری رحمہ اللہ کا صبرِ عظیم:

زندگی کے آخری دور میں حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ نزول الماء کے عارضے میں مبتلا ہوئے، جس کی وجہ سے آنکھوں کی بینائی سے محروم ہو گئے۔ اس عظیم آزمایش پر کسی قسم کی جزع فزع اور پریشانی کا اظہار نہیں فرمایا، بلکہ صبر فرمایا اور اس پر اجر و ثواب کے طالب و امیدوار ہوئے۔ آپ کے عزیز و اقارب اور عقیدت مندوں نے بار بار

[1] دبستانِ حدیث، (ص: ۱۹۸، ۱۹۹)

آپ کو کہا کہ لکھنؤ، دہلی یا ممبئی جا کر کسی ماہر چشم سے اپنی آنکھوں کا معائنہ کرائیں۔ ہوسکتا ہے آپ کی آنکھوں کی بصارت لوٹ آئے۔ لیکن حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ آمادہ نہ ہوتے اور فرماتے: اللہ تعالیٰ سے اس کا جو اجر و صلہ قیامت کو ملے گا، وہ علاج سے کہیں بہتر ہے۔

اسی دور میں آپ "تحفة الأحوذي" کی تیسری اور چوتھی جلد کی تکمیل میں مصروف تھے۔ بصارت سے محروم ہونے کی وجہ سے تحفۃ الاحوذی کی تکمیل کا کام رک گیا تو شیخ عطاء الرحمٰن مرحوم (بانی و مہتمم دارالحدیث رحمانیہ دہلی) نے شیخ الحدیث مولانا ابوالحسن عبید اللہ رحمانی مبارک پوری رحمہ اللہ کو تحفۃ الاحوذی کی تکمیل کے لیے بہ طور معاون مبارک پور بھیج دیا، جنھوں نے حضرت مبارک پوری رحمہ اللہ کی پوری پوری معاونت کی اور تحفۃ الاحوذی پایۂ تکمیل کو پہنچی۔

جب تحفۃ الاحوذی کی تکمیل ہوگئی تو حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ اس کی طباعت کے سلسلے میں دہلی تشریف لائے تو اپنے عزیز و اقارب اور اپنے تلامذہ کے اصرار پر آنکھوں کے ہسپتال میں داخل ہوگئے۔ ڈاکٹر نے اپریشن کیا تو آنکھوں کی بینائی واپس آگئی۔ سب نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور عزیز و اقارب اور عقیدت مند بے حد خوش ہوئے۔

## اعترافِ عظمت:

امامِ حدیث حضرت مولانا محمد عبد الرحمٰن محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کی نسبت یہ کہنا کہ وہ ایک بہت بڑے محدث، محقق، مورخ، نامور مدرس، بلند پایہ مصنف اور جید عالم دین تھے، ایک عام اور معمولی سا بیان ہے، جس سے حضرت مولانا مبارک پوری کا اصل مقام و مرتبہ معین نہیں ہوتا اور نہ ان کا صحیح حق ادا ہوتا ہے۔

مولانا عبد الرحمٰن محدث مبارک پوری رحمہ اللہ جیسی جامع کمالات شخصیت کہیں صدیوں میں پیدا ہوتی ہے۔ وہ اپنے کمالات میں ائمہ سلف کی یادگار تھے۔ جملہ اسلامی علوم میں ان کی نظر بہت گہری اور وسیع تھی۔ بعض علوم میں امامت و اجتہاد کا درجہ حاصل تھا اور ان میں اپنی علمی و دینی بصیرت اور تلاش و تحقیق کی ایسی یادگاریں چھوڑیں، جو مدتوں علمی دنیا کی راہنمائی کا کام دیتی رہیں گی۔ ان کا علمی مرتبہ اتنا بلند اور ان کی علمی خدمات کا دائرہ اتنا وسیع، گوناگوں اور اتنا متنوع ہے کہ ان کے احاطے کے لیے ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہے۔

تراجم علماے حدیث ہند کے مولف مولوی ابویحییٰ امام خاں نوشہروی (المتوفی ۱۹۶۶ء) لکھتے ہیں:

"فنِ حدیث میں آپ کا رتبہ معمولی نہ تھا، جیسا کہ آپ کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے۔ مولانا شوق نیموی حنفی نے نصرتِ تقلید میں کیا کیا نہ کیا کہ اسی شوق میں "بلوغ المرام من أدلة الأحكام" کے نہج پر ایک کتاب "آثار السنن" لکھ ڈالی، جس میں اپنے شعارِ تقلید کی حدیثیں چن چن کر بغیر تمیز غث و ثمین بھر دیں۔ مولانا مبارک پوری نے شوق صاحب کی اس ندرت پر توجہ فرمائی اور ایک ضخیم کتاب "أبكار المنن في تنقيد آثار السنن" (عربی)

لکھی، جس میں شوق صاحب کی تمام کاوشوں کا پتا چل گیا۔"[1]

دیو بندی مکتبہ فکر کے ممتاز عالمِ دین مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی (حنفی) لکھتے ہیں:

"مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری رحمہ اللہ کو اللہ تعالیٰ نے علم و عمل سے بھرپور نوازا۔ دقتِ نظر، حدتِ ذہن، ذکاوتِ طبع اور کثرتِ مطالعہ کے اوصاف و کمالات نے آپ کو جامع شخصیت بنا دیا تھا۔ خاص طور پر علمِ حدیث میں تبحر و امامت کا درجہ رکھتے تھے۔ روایت کے ساتھ ساتھ درایت کے مالک اور جملہ علومِ آلیہ و عالیہ میں یگانہ روزگار تھے۔ قوتِ حافظہ بھی خداداد تھی۔ بینائی سے محروم ہو جانے کے بعد درسی کتابوں کی عبارتیں زبانی پڑھا کرتے تھے اور ہر قسم کے فتاویٰ لکھوایا کرتے تھے۔ مولانا اپنی زندگی میں مجتہدانہ شان رکھتے تھے۔ فقہا خاص طور سے احناف کے بارے میں نہایت شدید رویہ رکھتے تھے اور بڑی شد و مد سے ان کا رد کرتے تھے۔ مگر یہ معاملہ صرف تصانیف کی حد تک محدود تھا، جو سراسر علمی و تحقیقی تھا۔

"مولانا براہِ راست عامل بالحدیث تھے۔ صفاتِ باری تعالیٰ کے سلسلے میں "مَا وَرَدَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ" پر ایمان رکھتے تھے۔ مولانا کے تبحر علمی اور علمِ حدیث میں مہارت پر ان کی تصانیف شاہد ہیں۔ آپ کی تصنیف "تحفة الأحوذي" شرح جامع ترمذی کو اللہ تعالیٰ نے عالمِ اسلام اور عرب ممالک میں جو شہرت و مقبولیت دی ہے، شاید متاخرین علمائے ہند میں سے کسی کی کتاب کو حاصل نہیں ہوئی۔ اسی طرح "أبكار المنن" اور "تحقيق الكلام" آپ کے علمی تبحر کے شاہکار ہیں۔"[2]

علامہ تقی الدین الہلالی المراکشی رحمہ اللہ (المتوفی ۱۹۸۷ء) حضرت محدث مبارک پوری رحمہ اللہ کے تلمیذِ رشید تھے۔ آپ نے مبارک پور میں حدیث اور دوسرے علوم میں ان سے استفادہ کیا تھا۔ مولانا مبارک پوری کے بارے میں فرماتے ہیں:

"مولانا مبارک پوری طبابت کرتے تھے اور صرف دو تین گھنٹے دکان میں وقت دیتے تھے۔ بقیہ اوقات تعلیم و تعلم اور تالیفِ کتب میں گزارتے تھے۔" (یہ واقعہ علامہ ہلالی نے اپنی کتاب "الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة" نامی کتاب میں بھی لکھا ہے)۔[3]

دوسرا واقعہ علامہ ہلالی نے جو بیان کیا ہے، وہ درج ذیل ہے۔ علامہ ہلالی فرماتے ہیں:

"مبارک پور میں مولانا نے استفادے کی غرض سے میرے قیام کے دوران میں شدید اصرار کے ساتھ مجھے اپنے ہاں مہمان کی حیثیت سے رکھا۔ چنانچہ مجھے کسی ہوٹل میں جانا پڑا اور نہ کھانا کہیں سے خریدنے

[1] تراجم علمائے حدیث ہند، (ص: ۴۰۲)

[2] تذکرہ علمائے اعظم گڑھ، (ص: ۱۴۵، ۱۴۶)

[3] دبستانِ حدیث، (ص: ۱۹۶)

کی نوبت آئی۔ جب مبارک پور سے میری روانگی کا وقت آیا اور میں نے فیصلہ کیا کہ اعظم گڑھ تک ٹرین سے جاؤں گا تو مولانا نے فرمایا کہ ٹرین سے نہ جاؤ، ہماری جان پہچان کے دو آدمی بیل گاڑی لے کر اعظم گڑھ جانے والے ہیں، ان کے ساتھ چلے جانا۔ یہ تمھارے لیے زیادہ آسان ہوگا۔ ادھر ان دونوں حضرات نے طے کیا تھا کہ آدھی رات کو نکلیں گے۔

''چنانچہ عشا کی نماز کے بعد میں نے مولانا کو الوداع کہنا چاہا تو فرمایا: روانگی کے وقت میں رخصت کرنے آوں گا۔ میں نے کہا: آپ کو زحمت ہوگی، نیند میں خلل پڑے گا۔ فرمایا: کوئی بات نہیں۔ چنانچہ جب روانگی کا وقت ہوا اور میں اپنا بیگ اٹھا کر اپنے مسجد والے حجرے سے باہر نکلا تو مولانا کو موجود پایا، پھر ہم باتیں کرتے ہوئے وہاں پہنچے، جہاں وہ دونوں حضرات گاڑی لے کر ہمارا انتظار کر رہے تھے۔ رخصت کے وقت جب انھوں نے میرا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر فرمایا: ''أستودع اللّٰہ دینك وأمانتك وخواتیم عملك، زوّدك اللّٰہ التقویٰ و یسر لك الخیر أینما توجهت'' تو اس کے ساتھ ہی انھوں نے چپکے سے میرے ہاتھ میں کوئی کاغذ تھما دیا۔ میں نے محسوس کیا کہ نوٹ کی شکل میں کچھ رقم ہے تو میں نے واپس کرنا چاہا اور کہا: ''جزاك اللّٰہ'' آپ نے لطف و کرم کی انتہا کر دی، اس کی کیا ضرورت ہے؟ اس پر انھوں نے میرا ہاتھ پکڑ لیا، ان دونوں حضرات سے کچھ دور ہوئے تو زور زور سے رونے لگے۔ ان کی آنکھوں سے آنسو رواں تھے اور کہے جا رہے تھے: لے لو اسے، لے لو اسے۔ چنانچہ میں نے وہ روپیا لے لیا۔

ان کا رونا دیکھ کر میرے جسم پر کپکپی طاری ہوگئی اور میں بہت شرمندہ ہوا کہ میرا روپیا لوٹانا ہی ان کے شدید گریہ کا سبب بنا۔ چنانچہ میں نے ان سے معافی چاہی اور انھوں نے معاف کر دیا۔ سسکیاں لیتے ہوئے آنکھوں سے آنسو پونچھے اور ذرا سنبھلے تو میرا ہاتھ پکڑا اور گاڑی کی طرف بڑھے۔ پھر میں نے ان کو الوداع کیا اور گاڑی پر سوار ہوگیا۔ یہ تمام خیالات اور انفعالات میرے ذہن میں گھومتے رہے، یہاں تک کہ فجر کا وقت ہوگیا تو ہم لوگ نماز کے لیے رکے۔ میں نے ان دونوں حضرات کی امامت کی۔ جب میں نے قراءت کی شروع کی تو اس واقعے تصور سے رو پڑا۔''[1]

## اختلاجِ قلب اور وفات:

آنکھوں کے علاج کے بعد مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ اپنے وطن مبارک پور تشریف لے گئے تو اختلاجِ قلب کے دورے پڑنے لگے۔ علاج معالجہ ہوتا رہا، لیکن مرض میں افاقہ نہ ہوا، بلکہ روز بروز اضافہ ہوتا رہا۔ شعبان ۱۳۵۳ھ کا

[1] دبستانِ حدیث، (ص: ۲۰۲) بحوالہ مولانا عبدالرحمن محدث مبارک پوری، (ص: ۲۲۶ تا ۲۲۸)

آخری نصف بہت تکلیف میں گزرا۔ رمضان میں بھی یہی کیفیت رہی۔ آخر اس مرد درویش نے (جس کی ساری زندگی رسول اللہ ﷺ کی حدیث پڑھانے میں گزری) ۱۶ شوال ۱۳۵۳ھ بمطابق ۲۲ جنوری ۱۹۳۵ء کو داعیِ اجل کو لبیک کہا۔ إنا للّٰہ وإنا إلیہ راجعون.

ان کی نمازِ جنازہ مولانا محمد احمد (صدر مدرس مدرسہ فیض عام مئو) نے پڑھائی۔ جنازے میں تمام مسالک فقہی کے لوگوں نے شرکت کی۔ جنازے میں شامل لوگوں کی تعداد کا شمار نہیں کیا جا سکتا۔

قاضی اطہر مبارک پوری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''اس علاقے کی تاریخ میں اس سے پہلے کسی کے جنازے میں انسانوں کا اتنا بڑا ہجوم دیکھنے میں نہیں آیا۔''[1]

ابو یحییٰ امام خاں نوشہروی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''نمازِ جنازہ پر زائرین کا ہجوم علاقہ بھر میں اپنی نظیر تھا۔ بلا تفریق مشرب تمام فرق اسلامیہ شامل تھے۔ قصبہ مئو سے جو مبارک پور سے چوتھا ریلوے اسٹیشن ہے، زائرین کی بھری ہوئی ٹرین آئی اور راہ میں کسی اسٹیشن پر نہ رکی کہ مبادا زائرین نماز جنازہ سے رہ جائیں۔''[2]

حضرت مولانا مبارک پوری رحمہ اللہ کو ان کے آبائی قبرستان میں دفن کیا گیا اور قبر کے سرہانے تاریخ کا کتبہ نصب ہے، جس پر یہ الفاظ کندہ ہیں:

''حضرت مولانا عبد الرحمٰن صاحب (المتوفی ۱۶ شوال ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۵ء)'' اللّٰھم اغفرلہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ، اللّٰم نور قبرہ ووسع مدخلہ، وأدخلہ الجنة الفردوس۔[3]

---

[1] تذکرہ علمائے مبارک پور، (ص:۱۵۶)

[2] تراجم علمائے حدیث ہند، (ص:۴۰۶)

[3] دبستانِ حدیث، (ص:۲۰۵)

# كتاب الإيمان

## اللہ تعالیٰ کا عرش پر مستوی ہونا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک عالم کہتا ہے کہ جو شخص خداوند کریم کو بلا کیف عرش پر کہے یا جانے، وہ کافر ہے۔ پس اس عالم کا یہ قول غلط ہے یا صحیح؟

**جواب** جو عالم یہ کہتا ہے، وہ عالم نہیں ہے، بلکہ وہ جاہل ہے اور اس کا یہ قول سراسر غلط و باطل ہے، کیونکہ قرآنِ مجید کی ایک نہیں، بلکہ بہت سی آیتوں سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر مستوی ہونا ثابت ہے اور اسی طرح بہت سی احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہے، مگر اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کی کیفیت مجہول و نامعلوم ہے۔ تمام صحابہ اور تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ کا یہی قول و اعتقاد تھا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے اور استوا علی العرش کی کیفیت مجہول و نامعلوم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بلا کیف ہونے کے ثبوت میں آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ اور اقوالِ ائمہ دین کو بسط و تفصیل کے ساتھ دیکھنا ہو تو کتاب العلو للحافظ الذہبی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

یہاں دو تین آیتیں اور حدیثیں لکھ دی جاتی ہیں۔ قال اللّٰہ تعالیٰ:

① ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]

[بے شک تمھارا رب اللہ ہے، جس نے آسمانوں اور زمین کو چھے دنوں میں پیدا کیا، پھر عرش پر قرار پکڑا]

② ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢]

[اللہ وہ ہے، جس نے بغیر ظاہری ستونوں کے آسمانوں کی چھت کو بلند کیا، پھر عرش پر قرار پکڑا]

③ ﴿تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّمٰوٰتِ الْعُلٰى ۝ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [طٰہٰ: ٤، ٥]

[(یہ قرآن) اُتارا گیا ہے، اس ذات پاک کی طرف سے، جس نے زمین اور بلند آسمانوں کو پیدا کیا۔ وہ رحمن ہے، جس نے عرش پر قرار پکڑا]

وقال رسول اللّٰہ ﷺ: «فَهُوَ عِندَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ»[1] (متفق علیہ)

① صحیح البخاري، رقم الحدیث (٦٩٨٦) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٧٥١)

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وہ اس کے پاس عرش پر ہے]

«وَقَالَ: أَدْخُلُ عَلَىٰ رَبِّي، وَهُوَ عَلَىٰ عَرْشِهِ»[1]

[اور فرمایا: میں اپنے رب کے پاس جاؤں گا اور وہ اپنے عرش پر ہے] اس کو بخاری نے روایت کیا۔

ائمہ دین میں سے صرف ائمہ اربعہ کا قول یہاں نقل کر دیا جاتا ہے:

1. امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے وصیت میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، اس کے بغیر کہ اس کو حاجت ہو۔
2. امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ استوا معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور ایمان اس پر واجب اور سوال اس کی کیفیت سے بدعت۔
3. طبرانی نے کہا کہ امام شافعی رحمہ اللہ قائل ہیں استوا کے۔
4. امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، جس طرح اس نے کہا۔[2]

واللّٰه تعالىٰ أعلم، وعلمه أتم.

حرره: محمد عبد الرحمن المباركفوري عفا الله عنه.[3]

سید محمد نذیر حسین

## عقیدۂ تناسخ شریعت کی روشنی میں:

**سوال** چہ می فرمایند علمائے دین و مفتیانِ شرع متین در بارہ شخصے محمد حسین نامی از اولاد حضرت بابا فرید الدین چشتی پاک پٹنی رحمہ اللہ کہ خلاف عقاید اہلِ اسلام قائل تناسخ شدہ است و الزام دروغ گوئی خویش بنام گرامی بابا فرید الدین گنج شکر صاحب منسوب ساختہ در رسالہ ''سیف فریدی'' مطبوعہ مطبع دبیر ہند واقع شہر امرت سر پنجاب، بالائے صفحہ شصت و یک ایں ابیات کہ دال بر دعویٰ باطلہ تناسخ وے اند۔ برائے معاینہ و مشاہدہ علما و فضلا نقل ابیات وے رقم می شود تا کہ عقاید باطلہ وے معلوم گردد۔ نقل ابیات از سیف فریدی ع

کروں پہلے تعریف ہائے رسول لکھوں حال پیر اپنے کا ہو قبول

یہ تھا حکم بابا فرید زماں سہ کرر لکھا دیکھا میں نے عیاں

[1] یہ الفاظ حافظ ذہبی رحمہ اللہ کی کتاب ''العلو'' (۳۸) میں مذکور ہیں۔ حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں ''زائدہ'' راوی ضعیف ہے۔ پھر لکھتے ہیں: "والمتن بنحوه في الصحيح للبخاري: ... « فأستاذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه » دیکھیں: صحيح البخاري، رقم الحديث (۷۰۰۲)

[2] كتاب العلو للذهبي (ص: ۱۳٦، ۲٦۲)

[3] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۳)

که ہو تین باری جہاں میں ظہور | میرا چار سو بسکہ نزدیک و دور
زمانہ یہ اول تو موجود ہے | کہ ظاہر میرا نام مسعود ہے
زمانہ دگر میں ہوں ثانی فرید | باسمِ براہیم ہوں میں پدید!
زمانہ ثلث میں جب پھر آؤں گا | محمد حسین نام دھرواؤں گا
اسی میں کسی وقت میں ہوں گا پدید | سمجھنا مجھے گویا ثالث فرید
کہ آخر زمانہ کا ہے یہ ظہور | ہے اسرار ثالث فریدی کا نور
زمانہ وہ ثالث کا اب آگیا | یہ ارشاد بابا کا پورا ہوا

پس بینوا توجروا از جواب ایں مسئلہ تناسخ کہ بابا فرید صاحب بحسبِ تحریر محمد حسین پاک پٹنی بعد از وفات دو مرتبہ اندرین جہان فانی بذریعہ والدین دیگر تولید یافتہ اند، مرتبہ اول پیدا شدند بنام شیخ ابراہیم کہ سجادہ نشین پاک پٹن بود موسوم گردیدند، و مرتبہ دوم بعد شش صد سال در خانہ تاج محمود چشتی پاک پٹنی ظہور تولید یافتند و محمد حسین نام نہادند، و این محمد حسین مانند مرزا غلام احمد قادیانی در کتاب اسرار عترت فریدی خویش بکذب نویسی از قادیانی سبقت بردہ است۔ ایں سائل را مسرور و ممتاز فرمایند و جوابش بروایات کتب معتبرہ تحریر نمایند۔

(بندہ سائل: سید حسین شاہ بخاری النقوی، ساکن موضع پانہ مہار، ڈاک خانہ بصیر پور، تحصیل دیپال پور، ضلع منٹگمری، معروضہ ۲۹/ ماہ ربیع الثانی ۱۳۲۰ھ)

**جواب** واقف حقائق معقول و منقول، کاشف، دقائق فروع و اصول، مظہر حسنات، مصدر برکات، برہان المتکلمین، شمس العلما، قمر الفقہا، زبدۃ الاوائل والاواخر، عالی جناب معلی القاب مولوی سید محمد نذیر حسین صاحب مدظلھم العالی بالجاہ والمعالی، و ابقاھم اللہ تعالیٰ علی مفارق المسلمین إلی یوم الدین، این خاکسار راجی اجلی رحمۃ اللہ سید حسین علی شاہ بخاری النقوی بخدمت اقدس آنجناب پس از تبلیغ سلام ہدیہ سنت جناب حضرت خیر الانام علیہ الصلاۃ والسلام و اشتیاق زیارت التماس پذیر میشود کہ مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی و دیگر علما فقط بر نفس مسئلہ مذکورہ اکتفا فرمودہ، جواب تناسخ تحریر نمودہ اند و عبارت فاضل گنگوہی ایں است:

''الجواب تعدد تولد کہ مبنی بر تناسخ است نزد اہلِ سنت والجماعت باطل است و نسبت آن بحضرت شیخ (بابا فرید گنج پاک پٹنی علیہ الرحمۃ) محض افترا است و مدعی این نسبت و این مذہب محض جاہل است تصدیق دعواش ناروا ست و اقوالش محض خطا، از انجا کہ مسئلہ تناسخ در جملہ کتب کلام مزین است و کذب این بیان باشارات آیات و احادیث مبین، و بندہ بوجہ معذوری چشماں از نقل روایات مجبور، لہٰذا بر نفس مسئلہ اکتفا کردہ شد. واللہ تعالیٰ اعلم، بندہ: رشید احمد گنگوہی عفی عنہ.

[کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین ایک شخص محمد حسین نامی کے متعلق، جو حضرت بابا فرید الدین

چشتی پاک پٹنی رحمہ اللہ کی اولاد سے ہے، وہ اہلِ اسلام کے عقیدے کے برخلاف تناسخ کا قائل ہے اور اپنی دروغ بیانی کو اس نے بابا فرید الدین گنج شکر کی طرف منسوب کر رکھا ہے، اس نے اپنے رسالہ ''سیف فریدی'' مطبوعہ مطبع ''دبیر ہند'' واقع شہر امرتسر میں صفحہ (۶۱) پر یہ اشعار بابا فرید الدین کے نام پر شائع کیے ہیں، جو اس کے دعوائے باطلہ تناسخ پر دلالت کرتے ہیں۔ علما و فضلا کے معاینے و مشاہدے کے لیے ان اشعار کو نقل کیا جاتا ہے، تاکہ اس کے باطل عقائد معلوم ہو سکیں۔

پس تناسخ کے اس مسئلے کا جواب دیا جائے، خدا آپ کو جزائے خیر دے کہ بابا فرید صاحب، محمد حسین پاک پٹنی کی تحریر کے مطابق وفات کے بعد دو مرتبہ اس جہانِ فانی میں بذریعہ دوسرے والدین کے پیدا ہو چکے ہیں۔ پہلی مرتبہ جب وہ پیدا ہوئے تو شیخ ابراہیم سجادہ نشین پاک پٹن کے نام سے موسوم ہوئے اور دوسری مرتبہ چھے سو سال کے بعد تاج محمود چشتی پاک پٹنی کے گھر پیدا ہوئے اور اب ان کا نام محمد حسین رکھا گیا ہے اور اس محمد حسین نے مرزا غلام احمد قادیانی کی طرح اپنی کتاب ''اسرارِ عترت فریدی'' میں اس قدر جھوٹ بولے ہیں کہ غلام احمد قادیانی سے بھی سبقت لے گیا ہے۔ اب آپ اس سائل کو مسرور و ممتاز فرمائیں اور روایاتِ کتبِ معتبرہ سے اس کا جواب تحریر کریں۔ (بندہ سائل سید حسین شاہ بخاری نقوی ساکن موضع پانہ مہار ڈاک خانہ بصیر پور، تحصیل دیپال پور، ضلع منٹگمری۔

**جواب** معروضہ ۲۹؍ ماہ ربیع الثانی ۱۳۲۰ھ: معقولات و منقولات کے حقائق سے واقف، اصول و فروع کی باریکیوں کو کھولنے والے، نیکیوں کے منبع، برکات کے مصدر، متکلمین کے راہنما، علما کے سورج، فقہا کے چاند، اولین و آخرین کے خلاصہ، عالی جناب، بلند القاب سید محمد نذیر حسین صاحب، خدا تعالیٰ ان کی بلند اقبال زندگی کو مسلمانوں کے لیے قیامت تک باقی رکھے، ان کے جاہ و مرتبے کے سائے کو ان کے سروں پر قائم رکھے۔ یہ خاکسار اللہ تعالیٰ کی بلند رحمت کا امیدوار سید حسین علی شاہ بخاری نقوی آنجناب کی خدمت میں ہدیہ ''سنتِ خیر الانام علیہ التحیۃ والسلام'' یعنی سلام اور اشتیاقِ زیارت کے بعد ملتمس ہے کہ مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی اور دیگر علمانے فقط نفس مسئلہ پر اکتفا کر کے تناسخ کا جواب ارسال فرمایا ہے، فاضل گنگوہی کی عبارت یہ ہے:

''الجواب: کئی بار دنیا میں پیدا ہونا، جس پر کہ تناسخ کی بنیاد ہے، اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک باطل ہے اور حضرت شیخ، یعنی بابا فرید گنج پاک پٹنی رحمہ اللہ کی طرف اس کو منسوب کرنا سراسر بہتان ہے اور اس نسبت اور اس مذہب کا مدعی محض جاہل ہے، اس کے دعوے کی تصدیق کرنا ناجائز ہے، اس کے اقوال بالکل غلط ہیں، کیوں کہ تناسخ کے مسئلے کو علمِ کلام کی تمام کتابوں میں بیان کیا گیا ہے اور اس بیان کا جھوٹ ہونا

آیات واحادیث سے صاف ظاہر ہے۔ بندہ آنکھوں کی مجبوری کی وجہ سے روایات نقل کرنے سے معذور ہے، لہٰذا نفسِ مسئلہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم. بندہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ۔

**جواب** ھو الملھم للصواب. منکرینِ قیامت و بعث وحشر دوقسم کے ہیں: ایک تو وہ جن کا عقیدہ وقول یہ ہے کہ مرنے کے بعد پھر زندہ ہونا نہیں ہے، نہ قالبِ اول میں اور نہ قالبِ آخر میں۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ان کے اس عقیدہ وقول کو بیان فرماتا ہے: ﴿اِنْ هِيَ اِلَّا مَوْتَتُنَا الْاُوْلٰى وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِيْنَ﴾ [الدخان: ۳۵] یعنی بس ہماری پہلی موت ہے، جو ہم مرے، بس پھر ہم زندہ ہوکر اٹھنے والے نہیں ہیں۔ اور دوسرے مقام میں فرماتا ہے: ﴿اِنْ هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوْثِيْنَ﴾ [الأنعام: ۲۹] یعنی ہماری بس دنیا ہی کی زندگی ہے، پھر ہم اٹھائے نہیں جائیں گے۔

دوسری قسم کے وہ لوگ ہیں جو تناسخ کے قائل ہیں، جن کا عقیدہ ومقولہ ہے کہ ہم اسی دنیا میں زندہ ہوتے ہیں، پھر مرتے ہیں، پھر زندہ ہوتے ہیں، پھر مرتے ہیں۔ کبھی قالب اول میں مرکر زندہ ہوتے ہیں اور کبھی قالبِ آخر میں، اس دنیا کی زندگی کے سوائے اور کوئی زندگی ہماری نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ سورت جاثیہ میں ان کے عقیدہ ومقولہ کو بیان فرماتا ہے:

﴿اِنْ هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ۲۴]

[ہماری یہ صرف دنیا ہی کی زندگی ہے، ہم مرتے ہیں اور زندہ ہوتے ہیں اور ہمیں صرف زمانہ ہی ہلاک کرتا ہے]

نیز سورت مومنون میں فرماتا ہے:

﴿اِنْ هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوْثِيْنَ﴾ [المومنون: ۳۷]

[ہماری یہ صرف دنیا ہی کی زندگی ہے، ہم مرتے بھی رہتے ہیں اور زندہ بھی ہوتے رہتے ہیں اور قیامت کو اٹھائے نہیں جائیں گے]

چونکہ یہ دونوں قسم کے منکرینِ قیامت انکارِ حیاتِ اخروی میں ہم عقیدہ اور متفق اللسان ہیں، اس لیے اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ان دونوں قسم کے لوگوں کا ایک طریق پر جواب دیا ہے۔ سورت جاثیہ میں فرماتا ہے:

﴿قُلِ اللّٰهُ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيْهِ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ [الجاثية: ۲۶]

یعنی کہہ دیجیے کہ اللہ تعالیٰ ہی تم کو زندہ کرتا ہے، پھر تم کو مارے گا، پھر تم کو قیامت کے دن اکٹھا کرے گا، جس میں کچھ شک نہیں ہے، لیکن اکثر لوگ جانتے نہیں۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوا کہ دنیا کی زندگی کے بعد مرنا ہے، پھر مرنے کے بعد قیامت کے دن سب کو زندہ ہوکر جمع ہونا ہے، پس اس سے قیامت کا بھی ثبوت ہوا اور اس بات کا بھی ثبوت ہوا کہ مرنے کے بعد پھر اس

دنیا میں زندہ ہونا نہیں ہے، بلکہ قیامت ہی کے دن اٹھنا ہے۔ بنا بریں اس آیت نے دونوں قسم کے منکرین کی صاف تردید کر دی ہے۔ سورۂ طٰہٰ میں فرماتا ہے:

﴿مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ وَ فِيْهَا نُعِيْدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً اُخْرٰى﴾ [طٰهٰ: ٥٥]

یعنی ہم نے تم کو مٹی سے پیدا کیا اور اسی میں تم کو پھر لوٹائیں گے اور اسی سے پھر دوسری بار تم کو نکالیں گے۔ اس آیت نے بھی دونوں قسم کے عقیدہ ومقولہ کو صاف باطل کر دیا اور تناسخ کو بھی صاف اڑا دیا۔ سورت بقرہ میں فرماتا ہے:

﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾ [البقرة: ٢٨]

یعنی کیونکر تم اللہ تعالیٰ کا انکار کرتے ہو، حالانکہ تم مردے تھے، سو اس نے تم کو زندہ کیا، پھر تم کو مارے گا، پھر جلا دے گا، پھر اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔ سورت یٰسین میں فرماتا ہے:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّنَسِيَ خَلْقَهٗ قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَّهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ﴾ [یٰس: ٧٨، ٧٩]

[(اس کافر نے) ہمارے لیے مثال بیان کی اور اپنی پیدایش کو بھول گیا، کہنے لگا کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا۔ آپ کہہ دیں کہ ان کو وہ اللہ زندہ کرے گا، جس نے ان کو پہلی مرتبہ پیدا کیا تھا اور وہ پیدایش کے تمام طریقے جانتا ہے]

قرآن مجید میں اس مضمون کی بہت سی آیتیں ہیں، جن سے تناسخ کا بطلان آفتاب کی طرح روشن ہے۔

تناسخ کا بطلان ان احادیث سے بھی واضح ہوتا ہے، جن سے صدقات وخیرات اور حج وصیام وغیرہ کا ثواب میت کو پہنچنا ثابت ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا کہ بقلبِ قوالب لوگ زندہ ہی رہا کرتے تو ان پر نہ میت کا اطلاق ہوتا اور نہ ان کو ثواب پہنچتا، نیز ان احادیث سے بھی تناسخ کا بطلان صاف ظاہر ہوتا ہے، جن سے عذابِ قبر ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اگر لوگ قالب بدل بدل کر دنیا ہی میں زندہ رہا کرتے تو عذابِ قبر کس پر ہوتا؟ نیز قیامت کے دن صور کی آواز سے تمام لوگ اپنے مرقد سے، یعنی قبروں سے نکل کر میدانِ محشر میں جمع ہوں گے۔ قال اللّٰہ تعالیٰ:

﴿وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَاِذَا هُمْ مِّنَ الْاَجْدَاثِ اِلٰى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ ۝ قَالُوْا يٰوَيْلَنَا مَنْۢ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا ۜ هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ﴾ [یٰس: ٥١۔ ٥٢]

[اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور نرسنگا پھونکا جائے گا تو وہ تمام اپنی قبروں سے نکل کر اپنے رب کی طرف سرکنے لگیں گے اور کہیں گے: ہائے افسوس! ہمیں ہماری خواب گواہوں سے کس نے اُٹھایا۔ یہ وہ دن ہے جس کا رحمان نے وعدہ کیا تھا اور پیغمبروں نے سچ فرمایا تھا]

وقال تعالیٰ: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُوْنَ مِنَ الْاَجْدَاثِ سِرَاعًا كَاَنَّهُمْ اِلٰى نُصُبٍ يُّوْفِضُوْنَ﴾ [المعارج: ٤٣]

[اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: جس دن وہ قبروں سے دوڑتے ہوئے نکلیں گے، گویا وہ اپنے بتوں کی طرف دوڑ رہے ہوں گے]

پس اگر قائلینِ تناسخ کے عقیدے کے مطابق تمام لوگ دنیا ہی میں بقلبِ قوالب زندہ رہا کرتے تو قیامت کے دن قبروں سے اٹھے گا کون؟ تناسخ کے بطلان پر یہ چند دلیلیں قرآن و حدیث سے مختصراً نقل کی گئی ہیں، علاوہ ان کے قرآن و حدیث میں بہت سی دلیلیں موجود ہیں، لیکن سمجھ داروں کے لیے اسی قدر کافی ہے۔ ہاں میں نے بمقابلہ قرآن و حدیث کے دلائل عقلیہ سے اعراض کیا۔ واللّٰہ أعلم بالصواب. حررہ عبدالوھاب عفي عنه.

سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** تناسخ کا بطلان قرآن مجید کی اس آیت سے نہایت صریح اور صاف طور پر ثابت ہے۔

سورت مومنون میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿حَتّٰى اِذَا جَآءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ ۝ لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيْمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ﴾ [المؤمنون: ٩٩، ١٠٠]

یعنی یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کو موت آئے تو کہتا ہے: اے میرے رب! مجھے دنیا میں پھر لوٹا دو اور پھیر دو، شاید کہ میں اچھا عمل کروں، اس چیز میں جو چھوڑ آیا ہوں، ہرگز نہیں یہ ایک بات ہے کہ اس کا وہ کہنے والا ہے اور ان کے آگے ایک پردہ ہے (جو ان کو پھر دنیا میں لوٹ آنے سے مانع ہے) اس دن تک جس میں لوگ اٹھائے جائیں گے، یعنی قیامت تک۔

مولانا شاہ عبدالقادر صاحب اس آیت کے فائدے میں لکھتے ہیں:

''معلوم ہوا یہ جو لوگ کہتے ہیں کہ آدمی مر کر پھر آتا ہے، سب غلط ہے، قیامت کو اٹھیں گے، اس سے پہلے ہرگز نہیں۔'' انتھیٰ

کتبہ: محمد عبد الرحمن، عفا اللّٰہ عنه.[1]

## فضیلتِ شیخین:

**سوال** ① کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس میں کہ یہ جو کتبِ عقائد مثل عقیدہ صابونیہ وعقیدہ واسطیہ و انتقادِ رجیح وغیرہا میں مندرج ہے کہ افضل اس اُمت کے بعد رسول اللہ ﷺ کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ، یہ امر شرعی ہے یا غیر شرعی ہے؟ بر تقدیرِ ثانی یہ کہنا جائز ہے یا نہیں کہ

[1] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٢٤)

حضرت علی افضل ہیں حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے اور عمر رضی اللہ عنہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے؟

② جس شخص کا یہ مقولہ ہو کہ اگر کوئی علی رضی اللہ عنہ کو ابوبکر رضی اللہ عنہ سے افضل کہے تو اس کو بھی سچا دین دار جانتا ہوں اور اس ترتیب کو کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ افضل ہیں عمر رضی اللہ عنہ سے اور عمر رضی اللہ عنہ عثمان رضی اللہ عنہ سے اور عثمان رضی اللہ عنہ علی رضی اللہ عنہ سے غیر شرعی جانتا ہوں، ایسا شخص کیسا ہے؟ مخالف عقیدہ سلف کے ہے یا موافق؟ اور سلف اہلِ سنت و علماے محدثین کا اس میں کیا عقیدہ تھا؟

③ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کیوں لڑیں: آیا بوجہ خلافت کے یا بجہتِ طلب قاتلانِ عثمان رضی اللہ عنہ کے؟ بر تقدیرِ ثانی، اہلِ جمل کا قتال حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بحکم یا رضا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا یا درمیان میں مفسدوں نے فساد ڈال دیا تھا؟ بر تقدیرِ ثانی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر اِطلاق باغیہ کا کرنا اس وقت میں صحیح تھا یا صحیح نہیں تھا اور سلف کا اس میں کیا عقیدہ ہے؟

**جواب** ① یہ جو کتبِ عقائد میں مندرج ہے کہ افضل اس امت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، پھر عمر رضی اللہ عنہ، پھر عثمان رضی اللہ عنہ، پھر علی رضی اللہ عنہ یہ امر شرعی ہے اور دلیل اس پر حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے:

"قَالَ: كُنَّا نُخَيِّرُ بَيْنَ النَّاسِ فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَنُخَيِّرُ أَبَا بَكْرٍ رضي الله عنه ثُمَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه ثُمَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ"[1]

[ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں صحابہ میں بعض کو بعض پر فضیلت دیتے تھے، ہم کہتے تھے ابوبکر سب سے افضل ہیں، ان کے بعد عمر، پھر عثمان رضی اللہ عنہم]

اور یہ حدیث حکماً مرفوع ہے، جیسا کہ علم اصول سے معمولی تعلق رکھنے والے پر بھی مخفی نہیں ہے۔ طبرانی[2] کی روایت میں ہے: "فَيَسْمَعُ النَّبِيُّ ﷺ وَلَا يُنْكِرُهُ"[3] یہاں سے صراحتاً تقریرِ نبوی سمجھی جاتی ہے۔

② قائل مقولہ مذکورہ کا عقیدہ جمہور سلف و علماے محدثین کے مخالف ہے۔

③ جنگ حضرت عائشہ صِدیقہ رضی اللہ عنہا کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بجہتِ طلب قصاص عثمان رضی اللہ عنہ کے تھی۔ مفسدوں نے درمیان میں فساد ڈال دیا تھا، اس لیے باغیہ کا اطلاق حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر صحیح نہیں ہے۔ سلف کا اس بارے میں یہی عقیدہ ہے۔ والتفصيل في كتب العقائد. والله أعلم.

كتبه: محمد بشير عفي عنه. ١٢٩٤ھ

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٤٥٥)

② طبرانی نے اوسط اور کبیر میں اس حدیث کو بیان کیا ہے کہ صحابہ کرام نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں افضلیت میں حضرت ابوبکر اور عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کا نام لیا کرتے تھے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس بات کا علم تھا، لیکن آپ نے منع نہیں کیا۔ ابو یعلی نے بھی اسے بیان کیا ہے۔ اس کے رجال کی توثیق کی گئی ہے اور ان میں اختلاف بھی ہے۔ (ابوسعید محمد شرف الدین. عفي عنه)

③ المعجم الكبير (١٢/ ٢٨٥)

الجواب صحيح: كتبه: محمد بن عبد العزيز القاضي في بهوپال. شيخ محمد عفي عنه.

**جواب** [۱] فی الواقع افضل اس امت کے بعد حضرت رسول اللہ ﷺ کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ، اور یہ امر شرعی ہے اور اس پر ایک دلیل حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے:

إن النبيَّ صَعِدَ أُحداً وَ أَبُوبَكرٍ وَ عُمَرُ، وَ عُثْمَانُ رضي الله عنهم فَرَجَفَ بِهِمْ، فَقَالَ: «أُثْبُتْ أُحُدُ! فَإِنَّمَا عَلَيْكَ نَبِيٌّ وَصِدِّيْقٌ وَشَهِيْدَانٌ»[1]

نبی ﷺ اور ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم اُحد پہاڑ پر چڑھے ہوئے تھے تو پہاڑ کانپنے لگا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''اے اُحد! ٹھہر جا، تیرے اوپر نبی اور صدیق اور دو شہید ہیں۔''

وجہ دلالت اس حدیث کی اس امر پر یہ ہے کہ افضل ناس مطلقاً نبی ہوتے ہیں، پھر صدیق، پھر شہید، جیسا کہ آیتِ کریمہ: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩] ''یہ وہ لوگ ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام کیا نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور صالحین میں سے۔'' اس پر دال ہے اور ابوبکر رضی اللہ عنہ صدیق ہیں اور عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما شہید۔

[۲] ایسا شخص مخالف ہے عقیدہ سلف صالحین و ائمہ محدثین و مجتہدین کے۔

[۳] جنگ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بوجہ طلبِ قصاص قاتلانِ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے تھی، مفسدوں نے بیچ میں فساد ڈال دیا تھا۔ اس لیے اطلاق باغیہ کا ان پر صحیح نہیں ہے، سلف صالحین کا اس میں یہی عقیدہ ہے۔

نمقه محمد عبدالله غازی پوری (مدرس چشمه رحمت)

الجواب صحيح و خلافه قبيح. العاجز سيد محمد نذير حسين عفي عنه بقلم خود.

| | |
|---|---|
| یہ جواب صحیح ہے۔ شریف حسین | یہ جواب صحیح ہے۔ غلام اکبر خاں |
| المجیب مصیب۔ تلطف حسین عفي عنه | اصاب من اجاب۔ محمد عبدالرحمٰن |
| الجواب صحیح۔ ابو نصر عبداللہ فضل حسین مظفر پوری | عبدالرحیم۔ |
| للہ در المجیب فانہ فیما قال مصیب | ابو محمد ابراہیم |
| نعم الجواب وھو الصواب۔ محمد ادریس | الجواب صحیح۔ محمد اسماعیل۔ |

اچھا جواب لکھا ہے۔ عبدالعزیز مظفر پوری۔ اصاب من اجاب واللہ اعلم بالصواب۔ نظیر حسین آروی[2]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٤٧٢)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۴۵۷)

## کیا مردے سنتے ہیں؟

**سوال** کیا مردے سنتے ہیں یا نہیں؟ اگر سنتے ہیں تو «نَمْ كَنَوْمَةِ الْعُرُوْسِ» والی حدیث کا کیا مطلب ہے؟

مرسلہ: مولوی ابو اسحاق عبداللہ صاحب صدر مدرس مدرسہ شمسیہ، ویرووال مسجد اہلِ حدیث متصل تھانہ۔ ضلع امرتسر

**جواب** آیت: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ﴾ اور آیت ﴿وَ مَآ أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُوْرِ﴾ سے صریح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ مردے سنتے نہیں ہیں اور اسی کی تائید حدیث «نَمْ كَنَوْمَةِ الْعُرُوْسِ»[1] [دلہن کی طرح سو جا] سے بھی ہوتی ہے، لیکن بعض احادیثِ صحیحہ سے خاص اوقات و مواقع میں مردوں کا سننا ثابت ہوتا ہے، جیسے حدیثِ انس رضی اللہ عنہ سے، جس میں یہ لفظ واقع ہے:

«إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ»[2] (رواه البخاري) [وہ ان کے جوتوں کی آواز سنتا ہے]

اور جیسے حدیثِ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے، جس میں یہ لفظ واقع ہے:

«مَا أَنْتُمْ بِأَسْمَعَ مِنْهُمْ»[3] (رواه البخاري أيضاً) [تم ان سے زیادہ نہیں سن رہے]

اور جیسے حدیثِ بریدہ رضی اللہ عنہ سے، جس میں یہ لفظ واقع ہے:

"كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يُعَلِّمُهُمْ إِذَا خَرَجُوْا إِلَى الْمَقَابِرِ: اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ... الخ"[4]

[جب وہ قبرستان جانے کا ارادہ کرتے تو رسول اللہ ﷺ ان کو یہ دعا سکھایا کرتے تھے: "اے گھر والو! تم پر سلامتی ہو... الخ"]

پس دونوں آیاتِ مذکورہ بالا اور ان احادیث کے درمیان جمع و توفیق کی صورت یہ ہے کہ مُردے سنتے نہیں، لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی خاص وقت یا کسی خاص موقع میں ان کو سنانا چاہتا ہے تو وہ سن لیتے ہیں۔

تفسیر فتح البیان مصنفہ نواب صدیق حسن خان صاحب (۷/ ۸۵) میں ہے:

"وظاهر نفي سماع الموتىٰ العموم، فلا يخص منه إلا ما ورد بدليل، كما ثبت في الصحيح أنه ﷺ خاطب القتلىٰ في قليب بدر، فقيل له: يا رسول الله ﷺ إنما تكلم أجسادا لا أرواح لها؟ و كذلك ما ورد من أن الميت يسمع خفق نعال المشيعين له إذا انصرفوا" انتهىٰ

[مردوں کے سننے کی نفی کا ظاہر عموم پر دلالت کرتا ہے، اس سے صرف وہی خاص ہوسکتا ہے، جو دلیل کے ساتھ وارد ہوا ہو، جیسا کہ صحیح بخاری میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے بدر کے ایک کنویں میں پھینکے گئے

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (۱۰۷۱)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۲۷۳) صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۸۷۰)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۳۰٤)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (۹۷۵)

مقتولین سے خطاب کیا تو آپ ﷺ سے عرض کی گئی: یا رسول اللہ ﷺ! آپ ایسے جسموں سے کلام کر رہے ہیں، جن میں روحیں نہیں ہیں؟ اسی طرح اسی سلسلے میں یہ بھی مذکور ہے کہ مردہ اس وقت رخصت کرنے والوں کے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے، جب وہ اسے رخصت کر کے واپس لوٹتے ہیں]

فتح الباری شرح صحیح بخاری (۵/۷۰۴) میں ہے:

"قال ابن التين: لا معارضة بين حديث ابن عمر والآية، لأن الموتىٰ لا يسمعون بلا شك، لكن إذا أراد الله إسماع ما ليس من شأنه السماع، لم يمتنع، كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ الآية، وقوله: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ الآية. انتهىٰ"

[ابن التین رحمہ اللہ نے کہا: ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث اور آیت میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیوں کہ بلاشبہہ مردے نہیں سنتے ہیں، لیکن جب اللہ تعالیٰ اسے سنانے کا ارادہ کرے، جو سنا نہیں کرتا تو اس میں کوئی مانع اور رکاوٹ بھی نہیں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ۷۲] (بے شک ہم نے امانت کو (آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے) پیش کیا) اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [حم السجدة: ۱۱] (تو اس نے اس سے اور زمین سے کہا کہ آؤ خوشی یا ناخوشی سے)]

اس مسئلے کے متعلق میرا ایک مضمون فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۴۱۱ و ۴۱۲ و ۴۱۳) میں بھی درج ہے، اس کو بھی دیکھ لینا چاہیے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري ـ عفا الله عنه (۱۳/ جمادی الاولیٰ ۱۳۵۳ھ)[1]

## کیا میت باہر کے حالات سنتی اور جانتی ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کہتا ہے کہ اہلِ قبور کی روح قبر میں باقی رہتی ہے اور ان کو علم اور شعور رہتا ہے، جس کی وجہ سے وہ اپنے دوست اور آشنا وغیرہ کو پہچانتا ہے، جس وقت اس کی قبر پر زیارت کو آئیں اور یہاں تک کہ ان کی جوتیوں کی پھٹک اور ان کی آواز کو سنتا ہے، اور علاوہ ازیں جب کوئی پرندہ اس کی قبر پر بیٹھے تو نر اور مادہ میں فرق کر کے پہچان لیتا ہے۔ وہ اپنے ثبوت کے لیے اس حدیث شریف کو پیش کرتا ہے:

"عن أنس قال قال رسول الله ﷺ: إن الميت إذا وضع في قبره إنه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا"[2]

[جب میت کو قبر میں رکھا جاتا ہے تو جب لوگ واپس آتے ہیں، وہ ان کی جوتیوں کی آواز بھی سنتا ہے]

[1] مجموعه فتاویٰ غازی پوری (ص: ۴۸)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۳۰۸) صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۸۷۰)

اس کے جواب میں عمرو کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهٗٓ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَآئِهِمْ غٰفِلُوْنَ﴾ [الأحقاف: ٥]

[اس سے زیادہ اور کون گمراہ ہوسکتا ہے، جو اللہ کے سوا ان کو پکارے، جو اس کو قیامت تک جواب نہ دے سکیں اور وہ ان کے پکارنے سے بے خبر ہیں]

بمصداق اس دلیل مبین کے ان کا سننا اور جاننا غیر ممکن ہے اور وہ ہرگز ہرگز قیامت تک نہیں سنیں گے اور نہ ان کی پکار کو پہنچیں گے۔ پس آپ حضرات کی خدمات مبارکات میں عرض ہے کہ زید اور عمرو کے خیالات کو موافق قرآن و حدیث کے بیان فرما کر طرفین کے شک اور وہم کو رفع کر دیں اور اس مسئلے میں کس طرح اعتقاد رکھنا چاہیے؟ خوب واضح طور سے بیان فرمائیں، تاکہ یقینِ کامل آ جائے۔

**جواب** قرآن و حدیث کی رو سے زید کا قول غلط ہے اور عمرو کا قول صحیح ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عمرو کے قول کے لیے قرآن و حدیث میں دلیل موجود ہے، چنانچہ ایک دلیل وہی آیت ﴿وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ...﴾ [الأحقاف: ٥] [اور اس سے زیادہ گمراہ کون ہوسکتا ہے، جو اللہ کے سوا ان کو پکارے] ہے، جو عمرو کے قول میں موجود ہے، جبکہ زید کے قول کے لیے قرآن اور حدیث میں کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔

باقی رہی یہ حدیث «إن الميت إذا وضع في قبره... الخ» جو زید نے اپنے قول کے ثبوت میں پیش کی ہے تو اس سے اس کا قول ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ زید کا اپنے قول میں پہلا دعویٰ یہ ہے کہ اہلِ قبور کی روح قبر میں باقی رہتی ہے، زید نے اپنے اس قول میں کسی خاص وقت کا ذکر نہیں کیا، لہٰذا اس کا ظاہر مطلب یہی ہے کہ اہلِ قبور کی روح قبر میں ہمیشہ باقی رہتی ہے، حالانکہ حدیث مذکور سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ حدیث مذکور میں صرف یہ ذکر ہے کہ جب لوگ میت کو دفن کر کے لوٹتے ہیں تو میت لوگوں کی جوتیوں کی آواز سنتی ہے، پس حدیثِ مذکور سے اگر ثابت ہوگا تو صرف اتنا ثابت ہوگا کہ دفن کر کے لوٹتے وقت قبر میں روح باقی رہتی ہے، باقی اور اوقات میں روح کا قبر میں رہنا حدیث مذکور سے ثابت نہیں ہوا۔

زید کا دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ اہلِ قبور کو علم و شعور رہتا ہے، جس کی وجہ سے زیارت کے وقت وہ اپنے دوست و آشنا وغیرہ کو پہچانتے ہیں اور ان کے جوتوں کی آواز اور ان کی آواز کو سنتے ہیں، اس مقام میں بھی زید نے کسی خاص وقت کا ذکر نہیں کیا، لہٰذا یہاں بھی اس دعوے کا ظاہر مطلب یہی ہوگا کہ اہلِ قبور کو ہمیشہ علم و شعور رہتا ہے، لیکن یہ دعویٰ بھی حدیثِ مذکور سے ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ حدیثِ مذکور میں صرف یہ ذکر ہے کہ جب لوگ میت کو دفن کر کے لوٹتے ہیں تو میت لوگوں کے جوتوں کی آواز سنتا ہے اور یہ میت کا سننا اس واسطے ہے کہ صحیح حدیث کے

موافق اس وقت مردے کے جسم میں روح آ جاتی ہے، سو اس وقت کے آنے سے ہمیشہ مردے کے جسم میں روح کا آنا کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ لیکن حدیثِ مذکور سے اگر ثابت ہوگا تو صرف اتنا ثابت ہوگا کہ دفن کر کے لوٹتے وقت میت کو علم و شعور رہتا ہے اور حدیث مذکور سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہوتی کہ دفن کر کے لوٹنے کے بعد بھی اہلِ قبور کو علم و شعور رہتا ہے، لہٰذا اہلِ قبور کو ہمیشہ علم و شعور کا رہنا بھی حدیث مذکور سے ثابت نہیں ہوا، پس زید کا دوسرا دعویٰ بھی غلط ہوگیا۔

تیسرا دعوی زید کا یہ ہے کہ جب کوئی پرندہ اس کی قبر پر بیٹھتا ہے تو نر اور مادہ میں فرق کر کے پہچان لیتا ہے۔ یہ دعویٰ بھی حدیثِ مذکور سے بالکل ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ظاہر بات ہے کہ پرندوں میں فرق کر کے پہچاننا بصارت، یعنی آنکھ سے دیکھنے کے متعلق ہے، حالانکہ حدیث مذکور سے میت کے لیے بصارت کا ہونا نہیں ثابت ہوتا۔ لہٰذا حدیث مذکور سے میت کا پرندوں میں فرق کر کے پہچان لینا ہرگز ثابت نہیں ہوسکتا۔ اس کے علاوہ زید کا یہ دعوی عقلاً بھی باطل ہے، کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اپنی زندگی میں بھی اکثر پرندوں کے نر و مادہ میں نہیں فرق کر سکتا تو موت کے بعد کیونکر ہوسکتا ہے؟

خلاصہ یہ کہ زید کا یہ قول بے سند اور خلاف شرع ہے اور عمرو کا قول مدلل اور شرع کے موافق ہے، لہٰذا مسلمانوں کو لازم ہے کہ زید کے قول سے پرہیز کریں اور عمرو کے قول کو اختیار کریں۔ واللّٰه أعلم بالصواب.

حررہ: عبد الحق أعظم گڑھی، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَ مَاۤ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ﴾ [الفاطر: ۲۲]
[نہیں ہے تو سنانے والا ان لوگوں کو جو قبروں میں ہیں]

نیز فرماتا ہے:

﴿اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی﴾ [النمل: ۸۰] [بے شک تو مردوں کو نہیں سنا سکتا]

یہ دونوں آیتیں اس بات پر نصِ صریح ہیں کہ مردے نہیں سنتے ہیں اور مردے کا سننا جیسا کہ زید کہتا ہے، کسی آیت یا کسی حدیث سے ثابت نہیں۔ نیز زید کی یہ بات بھی کسی آیت یا حدیث صحیح سے ثابت نہیں کہ ''قبروں پر جو لوگ زیارت کو آتے ہیں، ان کو مردے پہچان لیتے ہیں اور قبروں پر کوئی پرندہ بیٹھتا ہے تو نر اور مادہ میں فرق کر کے پہچان لیتے ہیں۔'' زید نے اپنے ثبوت کے لیے جو حدیث شریف پیش کی ہے، اس سے اس کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، چونکہ اس زمانے میں بہت سے عوام و جہال احناف کا قریب قریب وہی خیال ہے جو زید کا ہے، اس لیے

یہاں غایۃ الاوطار ترجمہ درمختار مصنفہ مولوی خرم علی صاحب حنفی رحمہ اللہ سے سماع موتی کے متعلق ایک مضمون نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مولوی صاحب ممدوح فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ میت کو سماع نہیں تو فہم بھی نہیں اور بعد موت کے میت کی قبر کی زیارت ہوتی ہے نہ کہ میت کی۔ اور یہ جو صحیح بخاری میں مروی ہے کہ رسولِ خدا ﷺ نے جنگِ بدر کے مقتولوں کی لاشوں کو کنویں میں ڈلوا کر ان سے فرمایا کہ جو تمھارے رب نے وعدہ کیا تھا، یعنی شکستِ کفار اس کو تم نے سچا پایا؟ عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کہا: آپ مردوں سے کلام کرتے ہیں یا رسول اللہ ﷺ! تو فرمایا: قسم ہے اس ذات پاک کی جس کے قابو میں میری جان ہے کہ تم ان سے زیادہ تر نہیں سنتے ہو۔[1] اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی معارض صحیح بخاری میں دوسری حدیث ثابت ہے کہ عائشہ صدیقہ نے اس روایت کو قرآن مجید کی دو آیتوں سے رد کیا، اول آیت یہ ہے: ﴿وَ مَاۤ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِی الْقُبُوْرِ﴾ [الفاطر: ٢٢] یعنی تو سنا نہیں سکتا ان کو جو قبروں میں ہیں۔

ثانی آیت یہ ہے: ﴿اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰی﴾ [النمل: ٨٠] یعنی مقرر تو سنا نہیں سکتا مردوں کو۔[2]

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ کلام بطریق ضرب المثل تھا زندوں کی نصیحت کے واسطے، چنانچہ حضرت علی المرتضیٰ سے منقول ہے کہ قبرستان میں جا کر فرمایا کہ تمھاری عورتوں کے نکاح ہو گئے اور تمھارے مال تقسیم ہو گئے اور تمھارے مکانوں میں اور لوگ ساکن ہو گئے، یہ خبر تمھاری ہے ہمارے پاس، سو ہماری خبر تمھارے پاس کیا ہے؟

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ تکلم اور سماعِ موتےٰ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت کی وجہ سے تھا بنا بر اعجاز کے، تاکہ کافروں کو حسرت زیادہ ہو۔ اور وہ جو صحیح مسلم میں حدیث مرفوع ہے کہ میت جوتیوں کی آواز سنتا ہے، جب لوگ اس کو دفن کر کے پھرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدائے دفن کا یہ سماع اور فہم مقدمہ ہے جواب دہی سوال منکر اور نکیر کا۔ اس خصوصیت کی یہ وجہ ہے، تاکہ حدیث اور آیتوں کے مضمون میں اتفاق ہو جائے، تعارض نہ باقی رہے، اس واسطے کہ دونوں آیتیں عدمِ سماعِ موتےٰ کی مفید ہیں۔ انتہیٰ کلام الفتح

نہر الفائق میں کہا ہے کہ جواب ثالث نہایت خوب جواب ہے، یعنی حضرت کا تکلم اور اسماع بطریق معجزہ تھا تو اس سے عموم سماعتِ موتی ثابت نہیں ہو سکتی، چنانچہ بنا بر اعجاز کے حضرت سے شجر اور حجر نے بھی کلام کیا ہے، حالانکہ شجر اور حجر محلِ کلام نہیں۔ صحیح مسلم کی روایت کے جواب کی تقویت دوسری حدیث صحیح سے ہو سکتی ہے کہ جب منکر اور نکیر مومن سے جواب منقول سنتے ہیں تو اس سے کہتے ہیں کہ "نم کنومة العروس"[3] یعنی آرام سے سو جیسے دولہا سوتا ہے۔ ظاہراً یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ مومن اس عالم سے غافل ہو جاتا ہے، جیسے سوتا آدمی غافل ہوتا ہے اور کلام نہیں سنتا۔ بالجملہ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٧٥٧)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٧٥٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٣١ـ ٩٣٢)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٧١)

ہم لوگ اہلِ تقلید ہیں، پایہ اجتہاد کا نہیں رکھتے، پھر جن فقہا کے ہم مقلد ہیں جب ان کے نصوص سے ثابت ہوا کہ میت کو فہم اور سماع نہیں تو اس میں زیادہ گفتگو اور تفتیش کرنا بے موقع ہے۔ واللّٰه أعلم. انتهىٰ ما في غاية الأوطار (۲/۳۸۵)

الحاصل میت کے سماع اور شعور کے متعلق زید کا قول کسی دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہے، لہٰذا اس کا قول غلط و باطل ہے اور آیاتِ مذکورہ بالا سے اور بعض احادیث سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مردے سنتے نہیں ہیں۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے بعض اوقات مردوں کو سنا دے، جیسا کہ وہ اپنی قدرت سے شجر و حجر وغیرہ کو سنا سکتا ہے۔ واللّٰه تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[1]

## کیا مردے سنتے ہیں اور نفع پہنچانے پر قدرت رکھتے ہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ان مسائل میں:

① بعد مرنے کے مردے کو حالاتِ دنیا اور زندہ لوگوں کے احوال سے خبر ہوتی ہے کہ نہیں؟

② جب کوئی صاحبِ قبر مردہ کے پاس ملتجی ہوتا ہے تو وہ لوگ سنتے ہیں اور ان کی امداد کو پہنچتے اور نفع پہنچا سکتے ہیں کہ نہیں؟

③ مردہ کی حالت مضمون نوشتۂ مذکور الصدر میں ایک سی ہے یا جداگانہ؟

جواب بہ ثبوت قرآن مجید اور حدیث معتبر عطا ہو۔ بينوا توجروا!

**جواب** ① جب آدمی مر جاتا ہے تو دنیا کے حالات اور زندہ لوگوں کے احوال سے اس کو کچھ خبر نہیں ہوتی۔ مرنے کے بعد مردہ کچھ نہیں جانتا کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے؟ زندہ لوگ کن حالات میں ہیں اور کیا کر رہے ہیں؟

آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

''ایماندار آدمی جب مر جاتا ہے تو فرشتے اس کی روح لے کر آسمان پر اس مقام میں لے جاتے ہیں، جہاں ایماندار مردوں کی روحیں رہتی ہیں۔ وہ روحیں اس روح کو دیکھ کر بہت خوش ہوتی ہیں اور اس روح سے پوچھتی ہیں کہ فلاں شخص کا کیا حال ہے؟ فلاں شخص کا کیا حال ہے؟ یعنی اپنے قرابت مند یا دوست کا نام لے کر اس کا حال دریافت کرتی ہیں کہ وہ کس حالت میں ہے، صحیح ہے یا بیمار؟ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت میں مشغول ہے یا گناہ اور معصیت میں مبتلا ہے۔ وہ روح کہتی ہے کہ وہ شخص جس کا حال دریافت کر رہے ہو، مر گیا ہے، کیا تمھارے پاس نہیں آیا؟ تب وہ روحیں کہتی ہیں کہ وہ شخص دوزخ میں بھیجا گیا۔''[2]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مردوں کو زندہ لوگوں کے احوال سے کچھ خبر نہیں رہتی ہے۔ اگر خبر ہوتی تو وہ

---

① فتاویٰ نذیریه (۱/ ٦٦٤)

② سنن النسائي، رقم الحديث (۱۸۳۳)

روحیں لوگوں کا حال کیوں دریافت کرتیں؟!

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿اَوْ كَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰى قَرْیَةٍ وَّ هِیَ خَاوِیَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا قَالَ اَنّٰى یُحْیٖ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ ...﴾ [البقرة: ۲۵۹]

[یعنی آیا نہ دیکھا تو نے اس شخص کو جو گزرا ایک گاؤں پر اور وہ گرا پڑا تھا اپنے چھتوں پر، اس نے کہا: کیونکر زندہ کرے گا اللہ اس گاؤں کو اس کے مرنے کے بعد؟ پس اللہ تعالیٰ نے مار رکھا اس کو سو برس، پھر زندہ کر دیا اس کو اور کہا: کتنے دن تم مرے پڑے رہے؟ اس شخص نے کہا: مرا پڑھا رہا میں ایک دن، یا ایک دن سے کچھ کم...]

یہ شخص حضرت عزیر پیغمبر تھے، جو ایک گاؤں پر گزرے، جو بالکل ویران ہوگیا تھا۔ گاؤں کی ویرانی کو دیکھ کر ان کو تعجب ہوا کہ اللہ تعالیٰ اسے پھر کس طرح آباد کرے گا؟ اسی وقت اللہ تعالیٰ نے انھیں مار ڈالا اور سو برس تک وہیں مرے پڑے رہے، اس عرصے میں وہ گدھا جس پر سوار تھے، مر گیا تھا اور ہڈیاں وہیں پڑی ہوئی تھیں اور جو کھانے پینے کی چیز ہمراہ تھی، وہ جیوں کی تیوں باقی تھی، نہ سڑی اور نہ کسی قسم کا اس میں نقصان ہوا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے سو برس کے بعد ان کو زندہ کیا اور پوچھا: کتنے دن تک تم مرے پڑے رہے؟ حضرت عزیز نے کہا: ایک دن یا ایک دن سے کم۔ اللہ تعالیٰ نے کہا: نہیں، بلکہ تم سو برس کامل مرے پڑے رہے۔ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ دیکھو اپنے کھانے پینے کی چیز کی طرف کہ باوجود اتنے عرصہ دراز کے ابھی جیوں کی تیوں محفوظ ہے، خراب نہیں ہوئی ہے۔ دیکھو گدھے کی ہڈیوں کی طرف، پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے روبرو گدھے کو زندہ کیا، یہ سب حالت دیکھ کر حضرت عزیر بول اٹھے:

﴿اَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ﴾ [البقرة: ۲۵۹] [یعنی بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے]

اس آیت سے معلوم ہوا کہ مردے کو دنیا کے حالات کی کچھ خبر نہیں ہوتی۔ اگر خبر ہوتی تو حضرت عزیر کو آفتاب ماہتاب کا نکلنا اور رات دن کا ہونا اور پانی کا برسنا اور لوگوں کے گزرنے کا حال اور جو جو حوادث پیش آئے تھے، سب کی خبر ہوتی۔ یہ کیوں کہتے کہ میں ایک دن مرا پڑا رہا یا ایک دن سے کچھ کم؟ پس اس سے صاف معلوم ہوا کہ مردے کو دنیا کے حالات سے کچھ خبر نہیں ہوتی۔ آدمی جب زندہ رہتا ہے اور سو جاتا ہے تو اس کو کچھ خبر نہیں رہتی، بالکل بے خبر ہو جاتا ہے اور جب مر گیا اور زمین کے نیچے گاڑ دیا گیا تو بھلا اب اس کو کیسے خبر ہو سکتی ہے؟

جو شخص کسی مردے کی نسبت یہ عقیدہ رکھے کہ حالاتِ دنیا اور زندہ لوگ جو کچھ کہتے ہیں یا جو کچھ کرتے ہیں، دور ہوں یا نزدیک، وہ سب جانتا ہے، ایسے شخص کو فقہا نے کافر لکھا ہے اور بلاشبہہ ایسا عقیدہ رکھنے والا مشرک اور کافر ہے، کیونکہ علمِ غیب بجز اللہ تعالیٰ کے کسی کو حاصل نہیں ہے۔ قال اللّٰه تعالیٰ:

﴿وَ عِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَاۤ اِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]

وقال في الفتاوىٰ البزازية: "من قال: إن أرواح المشايخ حاضرة تعلم، يكفر" انتهى وذكر فيه أيضاً: "إن من تزوج بشهادة الله ورسوله يكفر، لأنه ظن أن الرسول يعلم الغيب"[1] انتهىٰ

[فتاوی بزازیہ میں اس کے مولف نے کہا ہے: جس نے یہ کہا کہ مشائخ کی روحیں حاضر ہیں اور جانتی ہیں، وہ کافر ہو جائے گا، انتہیٰ. نیز انھوں نے اس میں یہ ذکر کیا ہے: بلاشبہہ جس نے اللہ اور اس کے رسول کی گواہی کے ساتھ نکاح کیا وہ کافر ہو گیا، کیوں کہ اس نے یہ گمان کیا کہ رسول اللہ ﷺ غیب جانتے ہیں۔ انتہیٰ]

② جب کوئی شخص قبر کے پاس ملتجی ہوتا ہے اور کسی دینی یا دنیاوی مطلب کو پورا کرنے کے لیے اہلِ قبر، یعنی مردوں کو پکارتا ہے اور ان سے مدد چاہتا ہے تو مردے اس کی التجا اور پکار کو نہیں سنتے اور کسی طرح اس کی مدد نہیں کر سکتے اور کچھ نفع نہیں پہنچا سکتے، جیسے پتھر یا کسی درخت سے کسی بات کی التجا کرنا اور مدد مانگنا لغو اور بے سود ہے، اسی طرح کسی مردے سے کسی امر کی التجا کرنا اور مدد مانگنا مہمل اور بے کار ہے۔ مردوں کا نفع اور امداد پہنچانا کسی کے لیے دو امر پر موقوف ہے:

① ایک یہ کہ جو کچھ ان سے کہا جائے، وہ اس کو سنیں۔

② دوسرے یہ کہ وہ نفع پہنچانے اور مدد کرنے کی طاقت رکھیں۔

مگر مردوں میں دو امر میں سے کوئی نہیں پایا جاتا، یعنی نہ وہ کچھ سننے اور نہ نفع پہنچانے اور مدد کرنے کی طاقت رکھتے ہیں۔ پہلے اس بات کی دلیل لکھی جاتی ہے کہ مردے کچھ نہیں سنتے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَ مَا يَسْتَوِي الْاَحْيَآءُ وَ لَا الْاَمْوَاتُ اِنَّ اللّٰهَ يُسْمِعُ مَنْ يَّشَآءُ وَ مَاۤ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُوْرِ﴾ [الفاطر: ٢٢]

یعنی برابر نہیں زندے اور مردے، بے شک اللہ سناتا ہے جس کو چاہے اور آپ (اے رسول اللہ ﷺ!) نہیں سنا سکتے مردوں کو۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ مردے کچھ نہیں سنتے۔ اگر سنتے تو ضرور آنحضرت ﷺ ان کو سنا سکتے، حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ آپ نہیں سنا سکتے۔ مردوں کے نہ سننے پر یہ آیت بہت صاف اور نہایت واضح دلیل ہے۔ حضرت عائشہ (رضی اللہ عنہا) نے مردوں کے نہ سننے پر اس آیت سے دلیل پکڑی ہے اور فقہائے حنفیہ بھی اس آیت سے مردوں کا نہ سننا ثابت کرتے ہیں۔ امام اعظم ابو حنیفہ (رحمہ اللہ) نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ صالحین اور بزرگوں کی قبروں کے پاس جاتا

[1] البحر الرائق (٥/ ١٣٤)

ہے، سلام کرتا ہے اور مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ اے اہلِ قبور! کیا تمھارے پاس کچھ خبر ہے اور کیا تمھارے نزدیک کچھ اثر ہے؟ میں کئی مہینوں سے تمھارے پاس آرہا ہوں۔ تم سے میرا صرف یہی سوال ہے کہ میرے لیے دعا کرو۔ امام صاحب نے اس شخص سے پوچھا کہ اہلِ قبور نے تجھ کو کچھ جواب دیا؟ اس نے کہا: کچھ نہیں۔ امام صاحب نے اس کو بد دعا دیا اور کہا کہ تو ہلاک ہو اور تیرے دونوں ہاتھ خاک آلود ہوں، کیوں ایسے لوگوں سے کلام کرتا ہے جو نہ جواب دینے کی طاقت رکھتے اور نہ کچھ سنتے ہیں اور نہ نفع ونقصان پہنچانے کا ان کو اختیار ہے؟ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی:

﴿ وَ مَآ اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُوْرِ﴾ [الفاطر: ٢٢]

اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے:

﴿ فَاِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتٰى وَ لَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَآءَ اِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِيْنَ﴾ [الروم: ٥٢]

[یعنی پس بے شک اے رسول! آپ نہیں سنا سکتے مردوں کو اور نہیں سنا سکتے بہروں کو پکارنا، جب پھریں پیٹھ دے کر]

اس آیت سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ مردے کچھ سنتے نہیں۔ امام محی السنۃ نے "تفسیر معالم التنزيل" میں اس آیت کے تحت لکھا ہے:

"إنهم لفرط إعراضهم عما يدعون إليه كالميت الذي لا سبيل إلى إسماعه، والأصم الذي لا يسمع"[1]

[بلاشبہ وہ لوگ اس چیز سے شدید اعراض کی وجہ سے، جس کی طرف ان کو بلایا جاتا ہے، اس مردے کی طرح ہیں جس کو سنانے کی کوئی سبیل نہیں ہے اور بہرے کی طرح جو سنتا نہیں ہے]

نیز فرمایا اللہ تعالیٰ نے:

﴿اِنَّمَا يَسْتَجِيْبُ الَّذِيْنَ يَسْمَعُوْنَ وَ الْمَوْتٰى يَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ ثُمَّ اِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ﴾ [الأنعام: ٣٦]

یعنی سوائے اس کے نہیں کہ قبول کرتے ہیں وہ لوگ جو سنتے ہیں اور مردوں کو جلا دے گا اللہ، پھر اسی کی طرف پھیرے جائیں گے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مردہ کہا ہے۔ جیسے مردے کچھ نہیں سنتے، اسی طرح کافر لوگ بھی حق بات نہیں سنتے۔ یہ آیت بھی عدمِ سماعتِ موتی پر دلالت کرتی ہے۔

تفسیر جلالین میں ہے:

"﴿وَالْمَوْتٰى﴾ أي الكفار، شبههم بهم في عدم السماع، ﴿يَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ﴾ في الآخر ﴿ثُمَّ

[1] تفسير معالم التنزيل (٦/ ١٧٦)

﴿اِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ﴾ يردون فيجازيهم بأعمالهم"[1] انتهیٰ

[''اور مردے'' یعنی کفار، ان (کافروں) کو مردوں کے ساتھ عدمِ سماع میں مشابہت دی گئی ہے۔ ''ان کو اٹھائے گا'' آخرت میں ''پھر اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے'' وہ لوٹائے جائیں گے، پھر ان کو ان کے اعمال کا بدلہ دیا جائے گا۔ انتہیٰ]

تفسیر بیضاوی میں ہے:

"﴿اِنَّمَا يَسْتَجِيْبُ الَّذِيْنَ يَسْمَعُوْنَ﴾ أي إنما يجيب الذين يسمعون بفهم وتأويل، كقوله: ﴿اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ﴾ وهؤلاء كالموتىٰ الذين لا يسمعون ﴿وَالْمَوْتٰى يَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ﴾ فيعلمهم حين لا ينفعهم، ﴿ثُمَّ اِلَيْهِ يُرْجَعُوْنَ﴾ للجزاء"[2] انتهى

[''قبول تو صرف وہی کرتے ہیں جو سنتے ہیں'' یعنی صرف وہ لوگ قبول کرتے ہیں جو فہم و تاویل کے ساتھ سنتے ہیں، جیسے اس کا فرمان ہے: ﴿اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ﴾ ''یا وہ کان لگائے اس حال میں کہ وہ حاضر ہو'' اور یہ لوگ ان مردوں کی طرح ہیں جو نہیں سنتے ''اور مردوں کو اللہ تعالیٰ زندہ کرے گا'' پھر وہ اس وقت ان کو (ان کے اعمال سے) آگاہ کرے گا جو ان کو (کسی چیز کا) فائدہ نہ ہو گا ''پھر وہ اسی کی طرف لوٹائے جائیں گے'' یعنی جزا اور بدلے کے لیے۔ انتہیٰ]

ان آیاتِ مذکورہ بالا سے ثابت ہوا کہ مردے سنتے نہیں ہیں اور یہی ہے مذہب اکثر علمائے حنفیہ کا۔

قال في فتح القدير في كتاب الجنائز: "هذا عند أكثر مشايخنا، وهو أن الميت لا يسمع عندهم على ما صرحوا به في كتاب الإيمان في باب اليمين بالضرب، لو حلف لا يكلم فلانا، فكلمه ميتا لا يحنث، لأنها تنعقد على ما حيث يفهم، والميت ليس كذلك لعدم استماعه"[1] انتهیٰ

[فتح القدیر کے ''کتاب الجنائز'' میں اس کے مولف نے کہا ہے: یہ موقف ہمارے اکثر مشائخ کا ہے جیسا کہ انھوں نے کتاب الایمان کے ''باب الیمین بالضرب'' میں اس کی صراحت کی ہے کہ اگر وہ قسم اٹھا لے کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا تو اگر اس نے اس سے تب کلام کیا جب وہ میت ہو چکا تھا تو وہ حانث نہ ہو گا، اس لیے کہ وہ تو اس پر منعقد ہوتی ہے جو سمجھے، جب کہ میت نہ سننے کی وجہ سے ایسی نہیں ہوتی ہے]

---

[1] تفسير الجلالين (ص: ١٦٧)

[2] تفسير البيضاوي (ص: ٤٠٥)

[3] فتح القدير لابن الهمام الحنفي (٢/ ١٠٤)

حدیث میں جو آیا ہے کہ مردوں کی زیارت کے واسطے «السلام[1] عليكم يا أهل القبور»[2] کرے، سو اس سے مردوں کا سننا ثابت نہیں ہوتا، اس حدیث سے صرف اتنا ہی ثابت ہوتا ہے کہ زیارت کرنے والے کو «السلام عليكم يا أهل القبور! يغفر الله لنا ولكم، أنتم سلفنا ونحن بالأثر» پڑھ لینا سنت ہے اور خطاب سے یہ لازم نہیں آتا کہ مخاطب سنتا بھی ہو۔ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) نے حجرِ اسود سے مخاطب ہو کر کہا:

"إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكَ لَحَجَرٌ لَا تَنْفَعُ وَلَا تَضُرُّ"[3]

یعنی اے حجرِ اسود! میں جانتا ہوں کہ تو پتھر ہے تو نہ نفع دیتا ہے اور نہ ضرر۔ دیکھو! حضرت عمر (رضی اللہ عنہ) نے پتھر سے خطاب کیا، حالانکہ اس میں سننے کی قوت نہیں ہے۔[4]

جب ثابت ہوا کہ مردے سنتے نہیں تو اب اس بات کی دلیل لکھی جاتی ہے کہ مردے کسی کے لیے نفع پہنچانے کی طاقت نہیں رکھتے۔

قال رسول الله ﷺ: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوْ لَهُ»[5] (رواه مسلم)

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کے سب عمل منقطع اور موقوف ہوجاتے ہیں، مگر تین قسم کے عمل باقی رہ جاتے ہیں: ایک صدقہ جاریہ، دوسرا ایسا علم جس سے لوگوں کو نفع پہنچے، تیسرا اچھی اولاد جو اس کے واسطے دعاے خیر کرے۔"

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو بجز ان تین عملوں اس کے تمام اعمال منقطع اور موقوف ہوجاتے ہیں۔ کسی عمل کی طاقت باقی نہیں رہتی نہ کسی کو وہ نفع پہنچا سکتا اور نہ کچھ مدد کرسکتا ہے، پس مردوں سے کوئی حاجت چاہنا اور مدد مانگنا لغو اور بے فائدہ ہے، بلکہ ناجائز ہے۔

قال في مجمع البحار: "من قصد لزيارة قبور الأنبياء والصلحاء أن يصلي عند قبورهم، ويدعو عندها، ويسألهم الحوائج، فهذا لا يجوز عند أحد من علماء المسلمين، فإن العبادة وطلب الحوائج والاستعانة حق لله وحده"

[مجمع البحار میں ہے: جس شخص نے انبیا وصلحا کی قبروں کی زیارت کا قصد کیا کہ وہ ان کی قبروں کے

---

[1] "گفتہ اند کہ "السلام" ایں جا بمعنی استلام یعنی تسلیم ورضا" (أشعة اللمعات: ١٠/ ٧٢٥) [عبدالسمیع مبارک پوری]

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٥٣) اس کی سند میں "قابوس بن ابی ظبیان" ضعیف ہے۔

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٥٢٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٧٠)

[4] نبی کریم ﷺ ہلال دیکھتے تو فرماتے: «آمَنْتُ بِالَّذِيْ خَلَقَكَ» نبی مکرم ﷺ نے چاند کو خطاب کیا، حالاں کہ وہ بے جان ہے۔ حاصل یہ کہ کسی مقصد کے لیے بے جان چیزوں کو مجازاً خطاب کرنا متعارف و مستعمل ہے۔ [عبدالسمیع مبارکپوری]

[5] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٣١)

پاس نماز ادا کرے گا اور ان کے پاس دعا کرے گا اور ان سے اپنی حاجات طلب کرے گا تو یہ علماے مسلمین میں سے کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔ عبادت، طلب حوائج اور استعانت صرف اور صرف ایک اللہ کا حق ہے]

③ امورِ مستفسرہ میں ہر مردے کی ایک حالت ہے۔ کسی آیت سے یا کسی حدیث سے جو نقادفن حدیث کے نزدیک مسند صحیح ہو، تفرقہ ثابت نہیں ہوتا۔[1] واللہ أعلم بالصواب.

کتبہ: محمد عبد الرحمن (مبارکفوري)، عفا اللہ عنہ

## شرکیہ الفاظ سے دم کرنا حرام ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ مولوی عبدالوہاب ملتانی نے اپنے صحیفہ بابت ماہ رمضان ۴۶ھ کے صفحہ (۲۲) پر یہ فتویٰ دیا ہے:

سوال نمبر: ۱۹۰۔ شرکیہ الفاظ سے سانپ، بچھو، کتے وغیرہ کے کاٹے ہوئے پر دم کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: بہتر تو نہیں، ہاں اگر کسی مسلمان کی خیر خواہی کے لیے بوقتِ مجبوری وضرورت کر بھی دے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ لقولہ ﷺ: «مَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْفَعَ أَخَاهُ فَلْيَفْعَلْ»[2] [تم میں سے جو کوئی اپنے بھائی کو فائدہ پہنچا سکتا ہو تو وہ ایسا کرے] جیسا کہ کسی مسلمان مسحور پر سے اس کا جادو اتار دینا جائز ہے، کذا في البخاري، ورنہ دیگر ادعیہ ماثورہ بہت ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ سورت فاتحہ ہر بیماری کی شفا ہے، چنانچہ صحابہ کرام نے سانپ، بچھو کے کاٹے ہوئے پر سورت فاتحہ پڑھ کر دم کیا ہے۔"

اب سوال یہ ہے:

① مولوی عبدالوہاب صاحب کا یہ فتویٰ صحیح ہے یا غلط؟

② کیا شرکیہ الفاظ سے دم، جھاڑ، پھونک اور عمل کرنا جائز ہے؟

③ اگر نہیں تو شرعاً ایسے شخص کے لیے کیا حکم ہے؟

④ شرکیہ الفاظ سے دم کرانے والا اور اس کے جواز کا فتویٰ دینے والا شخص اہلِ توحید میں سے ہو سکتا ہے؟

**جواب** یہ فتویٰ سراسر غلط و باطل ہے، کیونکہ سانپ بچھو وغیرہ کے کاٹے ہوئے پر شرکیہ الفاظ سے دم کرنا صریح اور کھلا ہوا شرک ہے، اسی طرح کسی مسحور مسلمان پر سے شرکیہ الفاظ یا شرکیہ افعال سے اس کا جادو اتارنا بھی صریح اور کھلا ہوا شرک وکفر ہے۔ اس کے جواز کا فتویٰ دینا صریح شرک وکفر کے جواز کا فتویٰ دینا ہے اور خود مشرک بننا اور عوام الناس اور ناواقف مسلمانوں کو مشرک بنانا ہے۔ نعوذ باللہ من ذلك. ایسے شرکیہ فتوے دینے والے

---

[1] "آثار السنن لإصلاح أبناء الزمن" (بابت ۱۳۱۷ھ نمبر ۳، ۴، جلد: ۱)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۱۹۹)

اور ایسے شرکیہ فتوے پر عمل کرنے والے کو فوراً توبہ نصوح کرنا لازم ہے۔ جب تک ایسے لوگ توبہ نہیں کریں گے، ہرگز اہلِ توحید نہیں ہو سکتے۔

اس فتوے میں جو مجبوری وضرورت کی قید لگائی گئی ہے، وہ محض لغو و بے فائدہ ہے، کیونکہ سانپ وغیرہ کے کاٹے ہوئے پر شرکیہ الفاظ سے دم کرنے کے لیے کوئی مسلمان مجبور و مضطر نہیں ہے۔ اسی طرح کسی مسحور مسلمان پر سے شرکیہ الفاظ و شرکیہ افعال سے جادو اتارنے کے لیے بھی کوئی مسلمان کسی حالت میں مجبور و مضطر نہیں ہے، اس لیے کہ سورت فاتحہ اور معوذتین اور بہت سی ادعیہ ماثورہ سانپ وغیرہ کے کاٹے ہوئے پر دم کرنے اور شفا حاصل کرنے کے لیے اور مسحور سے سحر دفع کرنے کے لیے موجود ہیں۔ پس آیاتِ قرآنیہ اور ادعیہ ماثورہ کے ہوتے ہوئے شرکیہ الفاظ سے دم کرنے کے لیے اور جادو کے دفع کرنے کے لیے کسی مسلمان کو مجبوری کیسی اور اضطرار کیسا؟

رہی اِکراہ کی صورت، سو نہ سائل نے اس کا سوال کیا ہے اور نہ خاص اکراہ کی صورت کا اس فتوے میں جواب دیا گیا ہے۔ یہاں اِکراہ کی صورت فقط ایک یہی ہے کہ کوئی شخص کسی مسلمان کی جان پر حملہ کرے اور کہے کہ تو فلاں سانپ یا بچھو کے کاٹے ہوئے پر شرکیہ الفاظ سے دم کر یا کہے کہ فلاں مسحور کا جادو شرکیہ الفاظ یا شرکیہ افعال سے اتار، اگر تو ایسا نہیں کرے گا تو تجھ کو جان سے مار ڈالوں گا اور اس مسلمان کو اپنی جان بچانے کے لیے بجز شرکیہ الفاظ سے دم کرنے اور شرکیہ الفاظ و شرکیہ افعال سے جادو اتارنے کے کوئی دوسری صورت نہیں۔ ظاہر ہے کہ سائل نے نہ اس اکراہ کی صورت کا سوال کیا ہے اور نہ اس فتوے میں اس کا جواب دیا گیا ہے اور یہاں مجبوری کی فقط اس کے سوا کوئی صورت نہیں۔

صحیفۂ اہلحدیث بابت ماہ محرم ۴۶ھ میں اس فتوے کے مفتی نے اس کی اصلاح اس طرح پر کی ہے کہ ''یہ فتویٰ ایسے وقت کے ساتھ مخصوص ہے کہ برائے دفع الوقتی جب کسی مسلمان موحد متبعِ سنت کی جان کو خطرہ ہو اور کوئی شخص ادعیہ ماثورہ کا جاننے والا اس وقت میسر نہ ہو'' پھر صحیفہ مذکورہ بابت ماہ جمادی الثانی ۴۶ھ میں اس فتوے کی اصلاح اس طرح کی ہے کہ ''یہ جواز ہر جگہ ہر وقت نہیں ہے، بلکہ جہاں پر دیگر علاج ناممکن ہو، یعنی جہاں پر دیگر مسلم شخص نہیں ہے یا ہے تو ادعیہ ماثورہ نہیں جانتا یا ادعیہ ماثورہ جانتا ہے، لیکن وہاں پر ادعیہ ماثورہ کے استعمال سے قاصر ہے۔'' لیکن واضح رہے کہ ان دونوں اصلاحوں کے بعد بھی یہ فتویٰ غلط کا غلط ہی رہا اور صحیح نہ ہوا۔

سنو! ہم نے مانا کہ یہ فتویٰ ہر جگہ اور ہر وقت کے لیے نہیں لکھا گیا ہے، بلکہ اُسی وقت کے ساتھ مخصوص ہے جو ان دونوں اصلاحوں میں مذکور ہے، حالاں کہ سوال میں خاص ایسی حالت اور خاص ایسے وقت کا سوال نہیں کیا گیا ہے، لیکن خاص ایسے وقت اور خاص ایسی حالت میں بھی کسی مسلمان کو شرکیہ الفاظ سے دم کرنا یا شرکیہ افعال سے جادو اتارنا ہرگز ہرگز جائز نہیں، کیونکہ ایسی خاص حالت میں اگر جان کا خطرہ ہے تو فقط اسی سانپ وغیرہ کے کاٹے ہوئے کو یا اسی مسحور کو ہے، باقی کسی دوسرے مسلمان کو وہاں اپنی جان کا خطرہ نہیں کہ وہ اپنی جان بچانے کے لیے مجبوراً شرکیہ الفاظ

زبان پر لائے یا مجبوراً شرکیہ الفاظ پڑھے اور شرکیہ افعال کرے، پھر کوئی دوسرا مسلمان بلا مجبوری اور بلا اضطرار کے شرکیہ الفاظ پڑھ کر یا شرکیہ افعال کر کے کیوں مشرک بنے گا اور ایسی حالت میں بلا مجبوری اور بلا اضطرار کے شرکیہ الفاظ اور شرکیہ افعال کا استعمال کرنا کیونکر جائز ہوگا؟

علاوہ اس کے شرکیہ الفاظ اور شرکیہ افعال سے مسحور کے سحر کا دفع ہونا اور سانپ وغیرہ کے کاٹے ہوئے کا شفایاب ہونا یقینی اور قطعی نہیں، بلکہ محض موہوم ہے۔ جب آیاتِ قرآنیہ اور ادعیہ ماثورہ صحیحہ سے کسی سانپ وغیرہ کا کاٹے ہوئے جاں بلب اور کسی مسحور جان بلب کا شفایاب ہونا اور ان کی جان کا بچ جانا یقینی اور قطعی نہیں تو بھلا شرکیہ الفاظ اور شرکیہ افعال سے شفایاب ہونا اور جان کا بچ جانا کیونکر قطعی اور یقینی ہوگا، اور ظاہر ہے کہ شفائے موہوم کے حصول کے لیے شرک و کفر کا ارتکاب جائز نہیں۔

محض شفائے موہوم کے حصول کے لیے تو کسی حرام چیز سے علاج کرنا جائز نہیں ہے۔ بھلا شفائے موہوم کے لیے صریح اور کھلے شرک سے علاج کرنا کیونکر جائز ہوگا۔ یہ ایک موٹی اور ظاہر بات ہے، مگر تعجب ہے کہ اس فتوے کے مفتی کی سمجھ میں یہ موٹی بات نہ آئی اور یہ شرکیہ فتویٰ دے دیا!!

واضح رہے کہ مفتی نے فتویٰ مذکورہ کی یہ دونوں اصلاحیں سانپ وغیرہ کے کاٹے ہوئے اور اس مسحور کے متعلق کی ہیں، جس کا سحر مدفون نہ ہو۔ رہا وہ مسحور جس کا سحر مدفون ہو، سو اُس کے متعلق یہ اصلاحیں نہیں کی ہیں۔ اس کے متعلق تو آپ نے اپنے صحیفہ میں صاف صاف لکھ دیا ہے کہ جس مسحور کا سحر مدفون ہو، اس کا جادو اتروانے کے لیے مشرک جادوگروں کے پاس جانا اور ان سے جادو کرا کے اور شرکیہ الفاظ پڑھا کے اور شرکیہ افعال کرا کے جادو اتروانا جائز ہے، اگرچہ وہاں مسلمان موجود ہوں اور ان کو سورت فاتحہ اور معوذتین اور دیگر آیاتِ قرآنیہ اور ادعیہ ماثورہ یاد بھی ہوں اور وہ مسلمان آیاتِ قرآنیہ اور ادعیہ ماثورہ کو پڑھ کر اس مسحور پر دم کرنے سے قاصر بھی نہ ہوں، بلکہ یہ صاف صاف لکھ دیا ہے کہ اُس مسحور پر جس کا سحر مدفون ہو، کسی مسلمان سے سورت فاتحہ و دیگر آیاتِ قرآنیہ اور ادعیہ ماثورہ پڑھا کر دم کرانا لغو اور بے فائدہ ہے، ایسے مسحور کو آیاتِ قرآنیہ اور ادعیہ نبویہ سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ ایسے مسحور کو انھیں مشرک جادوگروں کے جادو اور انھیں کے الفاظِ شرکیہ اور افعالِ شرکیہ سے فائدہ ہوگا۔ أستغفر اللّٰہ (توبہ! توبہ!)

چنانچہ آپ اپنے صحیفہ ماہ جمادی الثانی ۴۶ھ (ص: ۵) میں لکھتے ہیں:

"سورت فاتحہ ہر ایک بیماری کے لیے شفا ہے، معوذتین بڑا رقیہ ہے، لیکن وہ مسحور جس کا سحر مدفون ہے، اس پر یہ سورتیں پڑھ کر دم کیجیے تو کچھ فائدہ نہیں، جب تک کہ اس دفن کیے ہوئے سحر کو نہ نکالا جائے۔ چنانچہ جب رسول اللہ ﷺ پر جادو کیا گیا تو فرشتے آئے اور بتایا کہ فلاں کنوئیں میں فلاں چیز کے اندر جادو کیا گیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے وہ جادو نکلوا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کے بال لے کر ان پر گرہ دی

گئی ہیں۔ آپ ﷺ معوذتین کی ایک ایک آیت ادھر پڑھتے گئے اور اُدھر ایک ایک گرہ کھلتی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو کلی شفا بخشی۔ آج تو جبریل علیہ السلام اگر ہمیں نہیں بتاتے تو لامحالہ جادوگر جو اس کام سے واقفیت رکھتا ہے، اس سے کھلوانا پڑے گا اور یہ ظاہر ہے کہ جادو شرکیہ الفاظ اور شنیعہ افعال کرتے کراتے ہیں اور یہ حرام ہے، لیکن مجبور و لاچاری کی صورت میں جائز ہے۔'' (دیکھو: صحیح بخاری مع فتح الباری، ابن کثیر وغیرہ)

اب ہم مفتی صاحب کے اس کلام کی حقیقت ظاہر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں، تاکہ کوئی ناواقف اس کو پڑھ کر دھوکے میں نہ پڑے۔

سنو! مفتی صاحب کا یہ لکھنا کہ ''جس مسحور کا سحر مدفون ہے، اس پر یہ سورتیں پڑھ کر دم کیجیے تو کچھ فائدہ نہیں، جب تک کہ اس دفن کیے ہوئے سحر کو نہ نکالا جائے۔'' یہ سراسر غلط ہے۔ کسی آیت یا کسی حدیث سے یہ بات ہرگز ہرگز ثابت نہیں اور نہ یہ بات صحیح بخاری میں ہے اور نہ فتح الباری یا ابن کثیر وغیرہ میں ہے۔ یہ فقط مفتی صاحب کا ایک غلط خیال ہے۔

سورت فاتحہ اور آیاتِ قرآنیہ اور ادعیہ ماثورہ، جو سحر سے شفایابی کے متعلق وارد ہیں، وہ مطلق اور عام ہیں۔ اس تفریق کے لیے کہ سحر غیر مدفون کے لیے فائدہ بخش ہیں اور سحر مدفون کے لیے فائدہ بخش نہیں، دلیل صحیح صریح کی ضرورت ہے۔ ہاں خوب یاد رہے کہ مفتی صاحب اس تفریق کے لیے کوئی آیت یا حدیث ہرگز ہرگز پیش نہیں کر سکتے۔

رہا رسول اللہ ﷺ کا جادو نکلوانا اور جادو کیے بال کی گرہوں پر آپ کا معوذتین کی آیات کا پڑھنا اور آپ کا شفا پانا، سو اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ مسحور کے لیے معوذتین کا فائدہ بخش اور نافع ہونا اس کے جادو کے نکالنے پر ہی موقوف ہے، بلا جادو نکلوائے یہ کچھ فائدہ بخش نہیں۔ یہ تو فقط ایک واقعہ کا ذکر ہے، اس سے یہ تفریق ہرگز ثابت نہیں ہوتی۔ علاوہ اس کے رسول اللہ ﷺ کے جادو نکلوانے پر احادیث متفق نہیں۔ بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے جادو نکلوایا اور بعض حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے جادو نہیں نکلوایا۔

صحیح بخاری کے ''باب السحر'' (۲۴/۴۴۰) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں یہ لفظ ہے:

''قُلْتُ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَفَأَخْرَجْتَهُ؟ قَالَ: لَا، أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَافَانِيَ اللّٰهُ وَشَفَانِيْ، وَخَشِيْتُ أَنْ أُثَوِّرَ عَلَی النَّاسِ مِنْهُ شَرًّا''[1]

یعنی حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ آپ نے جادو کو نکلوایا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے تو مجھے عافیت و شفا دے دی اور شر کے ابھارنے اور پھیلانے سے مجھے ڈر ہوا۔''

اسی طرح بعض اور روایتوں میں آیا ہے۔ ان دونوں مختلف حدیثوں میں اہلِ علم نے یوں تطبیق دی ہے کہ

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۵۴۳۳)

آپ ﷺ نے جادو کو نہیں نکلوایا، بلکہ فقط ظرف کو نکلوایا، جس میں جادو رکھ کر دفن کیا گیا تھا۔ پس جس حدیث میں جادو نکلوانے کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد اس ظرف کا نکلوانا ہے، جس میں جادو رکھ کر دفن کیا گیا تھا اور جس حدیث میں یہ آیا ہے کہ آپ ﷺ نے جادو نہیں نکلوایا، اس سے مراد جادو ہے۔

اب دیکھو اور غور کرو کہ جب اسی میں شبہہ پڑ گیا کہ آپ ﷺ نے جادو نکلوایا یا نہیں؟ تو پھر اس واقعہ سے کیونکر ثابت ہوسکتا ہے کہ اُس مسحور کے لیے جس کا سحر مدفون ہو، اس کے سحر کے دفع کرنے کے لیے آیاتِ قرآنیہ اور ادعیہ ماثورہ بدون نکلوانے جادو کے کچھ فائدہ بخش نہیں؟!

ہاں یاد رہے کہ وہ روایت جس میں سحر کیے ہوئے تانت یا بال کی گرہوں پر معوذتین کی آیات کا پڑھنا اور گرہوں کے کھلنے کا ذکر آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جادو نکلوایا، لیکن وہ روایت ضعیف ہے۔ ان باتوں کو مفصل طور پر دیکھنا ہو تو فتح الباری پارہ (۲۴) کا صفحہ (۴۳۹) دیکھو۔

نیز مفتی صاحب نے اپنے اس کلامِ مذکور میں جو مضمون یہ لکھا کہ آج تو جبریل علیہ السلام آکر ہم کو بتاتے نہیں کہ فلاں مسحور کا سحر فلاں جگہ مدفون ہے اور اس کام کی واقفیت تو جادوگر ہی رکھتا ہے تو لا محالہ اس جادوگر سے شرکیہ الفاظ پڑھ کر اور شرکیہ افعال کرا کے جادو کھلوانا پڑے گا۔ سو اس مضمون کے متعلق یہ عرض ہے کہ بے شک آج تو ہمیں جبریل علیہ السلام آکر نہیں بتاتے کہ فلاں مسحور کا سحر فلاں جگہ مدفون ہے، لیکن اس ناپاک خبیث مشرک جادوگروں کو جو اس کی واقفیت ہوجاتی ہے، وہ کیونکر؟ کیا جبریل علیہ السلام اُن خبیثوں کے پاس آکر ان کو بتا دیتے ہیں یا خود وہ خبیث غیب دان ہیں یا ان کا شیطان غیب دان ہے؟ جناب یہ کچھ بھی نہیں۔ حاشا و کلا

اور ہاں ہرگز ہرگز یہ دیکھ کر یا سن کر دھوکے میں نہ پڑنا کہ فلاں جادوگر نے فلاں فلاں مسحور کے دفن کیے ہوئے سحر کی جگہ کو بتایا اور جن جن چیزوں پر جادو کیا گیا تھا، ان چیزوں کو مفصل طور پر بتایا اور اس کے بتانے کے مطابق وہ جگہیں کھودی گئی تو ٹھیک وہی چیزیں نکلیں۔ یہ خبیث جادوگر بڑے شاطر مکار اور بڑے شعبدہ باز ہوتے ہیں۔

اچھا فرض کرلو کہ ان ناپاک جادوگروں کو مسحور کے سحر مدفون سے واقفیت ہوجاتی ہے، کسی طرح بھی واقفیت ہو اور یہ بھی فرض کرلو کہ ایسے مسحور کو آیاتِ قرآنیہ و ادعیہ نبویہ سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔ عیاذاً باللہ۔ تو کیا ان ناپاک جادوگروں کے جادو نکالنے اور اس پر شرکیہ الفاظ اور شنیعہ افعال کرنے سے اس مسحور کو یقیناً شفا ہو جائے گی اور کیا اس مسحور کا شفا پا جانا یقینی اور قطعی ہے؟ ہرگز نہیں، ہرگز نہیں، بلکہ محض موہوم ہے، پس شفائے موہوم کے حصول کے لیے ناپاک اور مشرک جادوگروں کے پاس کسی مسلمان کا جانا اور ان سے جادو کے شرکیہ الفاظ پڑھانا اور شنیعہ افعال کرانا کیونکر جائز ہوگا؟!

المختصر یہ فتویٰ سراسر غلط و باطل ہے اور مفتی صاحب نے بعد کو جو اصلاحیں کی ہیں، ان سے نہ اس فتوے کی

اصلاح ہوتی اور نہ اصلاح ہوسکتی ہے۔ سچ ہے: لن بصلح العطار ما أفسده الدهر ''جس کو زمانہ خراب کر دے، عطار اس کی اصلاح کیا کرے گا!'' هذا ما عندي و الله تعالىٰ أعلم۔[1]

## زبان سے سہواً کلمۂ کفر نکل جانے کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ان مسائل میں:

1. زید مریض کو دیکھ کر بولا کہ اکثر حکما یوں کہتے ہیں کہ ہماری دوا استعمال کرتے ہی اس مریض کو آرام ہو گا، حالانکہ آرام نہیں ہوتا ہے۔ اس پر خالد نے بنگلہ میں بطورِ استفہام انکاری کے یوں کہا، جس کا ترجمہ اردو میں یہ ہوتا ہے کہ کیا وہ لوگ خدا کے خالہ زاد بھائی ہیں؟ آیا اس کہنے پر خالد عاصی ہوگا یا نہیں؟
2. اگر سہواً خطاً کلمہ کفر کسی مومن کی زبان پر جاری ہو، اس کا کیا حکم ہے: کافر ہوگا یا نہیں؟
3. اگر کوئی شخص خالد مذکور یا شخص خاطی مذکور کو کافر کہے، اس پر کیا حکم ہے؟ بینوا بالدلیل و البرهان، تؤجروا عند الرحمن.

**جواب** 1. ہرگز خالد عاصی نہیں، کیونکہ خالد کا قول یہاں بطور استفہامِ انکاری کے ہے اور استفہامِ انکاری جس پر داخل ہوتا ہے، اس کا خلاف مقصود ہوتا ہے، یعنی اگر مثبت پر داخل ہو تو مراد منفی ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰى مِنْ فُطُوْرٍ﴾ [الملك: ٣]

[اپنی نگاہوں کو بار بار گھماؤ، کیا تم کسی قسم کا نقص دیکھتے ہو؟]

اور اگر استفہامِ انکاری منفی پر داخل ہو تو مراد مثبت ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ پاک کا قول ہے:

﴿اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓى اَنْ يُّحْيِۦَ الْمَوْتٰى﴾ [القيامة: ٤٠]

[کیا یہ (خدا) اس بات پر قادر نہیں ہے کہ مردوں کو زندہ کر سکے؟]

وقوله تعالىٰ: ﴿اَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَحْكَمِ الْحٰكِمِيْنَ﴾ [التين: ٨]

[کیا خداوند تعالیٰ سب حاکموں کے حاکم نہیں ہیں؟]

اور جب استفہام بلا قرینہ ہو تو وہ احتمال رکھتا ہے تقریری اور انکاری، لیکن متکلم جو مراد لے گا، وہی متعین ہو گی، اس کو متکلم ہی خوب جانتا ہے، غیر کو کیا دخل ہے؟ اور اگر قرینہ، خواہ حالیہ یا مقالیہ، موجود ہو تو مخاطب بھی سمجھ سکتا ہے اور اس محل میں قرینہ مقالیہ موجود اظہر من الشمس ہے، کیونکہ جب زید بولا کہ اکثر حکما یوں کہتے ہیں کہ ہماری دوا استعمال کرتے ہی اس مریض کو آرام ہوگا، حالانکہ آرام نہیں ہوتا ہے، اس پر خالد بولا کہ کیا وہ لوگ خدا کے خالہ زاد بھائی ہیں؟ یعنی نہیں ہیں، کیونکہ اگر ہوتے تو آرام کیوں نہیں ہوتا، پس زید کا کلام قرینہ ہے اس بات پر کہ خالد کے

[1] خلافت محمدی (مجموعہ علمائے اہلِ حدیث کا متفقہ فتویٰ) مرتبہ مولوی احمد بن حسن، کشن گنج دہلی۔

کلام میں استفہام انکاری ہے، پس جبکہ خالد انکار کر رہا ہے کہ وہ لوگ خدا کے خالہ زاد بھائی نہیں ہیں اور اس کے لیے قرینہ بھی موجود ہے تو خالد اس کلام کے کہنے پر عاصی نہیں ہوگا۔

۲ سہواً یا خطاً کلمہ کفر کہنے سے مسلمان کافر نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے:

«رُفِعَ عَنْ أُمَّتِيْ الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ»[1] [میری امت کو خطا اور نسیان معاف کر دیا گیا ہے]

"وفي العالمگیریة: الخاطئ إذا جریٰ علی لسانه کلمة الکفر خطأ بأن کان یرید أن یتکلم بما لیس بکفر فجری علی لسانه کلمة الکفر خطأ لم یکن ذلك کفراً عند الکل"[2] کذا في فتاویٰ قاضي خان

[فتاویٰ عالمگیری میں ہے: اگر غلطی سے کسی کی زبان پر کفر کا کلمہ جاری ہو جائے، اس طرح کہ وہ کوئی ایسی بات کہنا چاہتا تھا، جو کفر نہیں تھی، لیکن غلطی سے اس کی زبان سے کفر کا کلمہ نکل گیا تو یہ سب کے نزدیک بالاتفاق کفر نہیں ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں بھی اسی طرح ہے]

۳ جب خالد و شخص خاطی مذکور کا عدمِ کفر قرآن و حدیث وفقہ سے ثابت ہوا تو اب جو شخص ان دونوں کو یا ایک کو کافر کہے گا، وہ خود کافر ہے، جیسا کہ صحیح بخاری شریف (۸۹۲/۲) میں ہے:

"عن أبي ذر أنه سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُوْلُ: «لَا يَرْمِيْ رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوْقِ، وَلَا يَرْمِيْهِ بِالْكُفْرِ إِلَّا رُدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذٰلِكَ»[3] هكذا حكم الكتاب."[4]

''حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم ﷺ سے سنا، آپ ﷺ فرماتے تھے: جو آدمی کسی کو فاسق ہونے کی تہمت لگائے یا اسے کافر کہے تو اگر وہ آدمی فاسق یا کافر نہ ہو تو وہ فسق یا کفر فتویٰ کہنے والے پر لوٹ آتا ہے۔'' [قرآن مجید کا فیصلہ بھی یہی ہے]



حررہ: محمد حمید الرحمٰن سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** اگرچہ خالد نے جس مقصود غرض سے کلمۂ مذکورہ (یعنی کیا وہ لوگ خدا کے خالہ زاد بھائی ہیں؟) کو استعمال کیا ہے، اس مقصود غرض کے لحاظ سے وہ بے شک عاصی نہیں ہے، مگر اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی شان میں اس کا استعمال کرنا سوئے ادب سے خالی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر سمجھو کہ اگر خالد مذکور کی شان میں کوئی شخص استفہامِ انکاری کے طریقے پر یوں بولے کہ کیا خالد بدمعاش ہے؟ یا یوں بولے کہ کیا خالد حرام زادہ ہے؟ تو خالد کو یہ کلمہ ضرور

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۲۰۴۳) المعجم الکبیر (۱۱/ ۱۳۳) نیز دیکھیں: إرواء الغلیل (۱/ ۱۲۳)

[2] فتاویٰ قاضي خان (۳/ ۳۶۲)

[3] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۵۶۹۸) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۶۱)

[4] فتاویٰ نذیریه (۱/ ۲۰)

ناگوار و ناپسند ہوگا اور ہر گز اپنے لیے ایسے کلمے کے استعمال کرنے کی اجازت نہیں دے گا، اگرچہ استفہام انکاری کے طریقے پر اس کلمے کے بولنے سے مطلب یہ ہے کہ خالد بدمعاش نہیں ہے اور خالد حرام زادہ نہیں ہے۔ پس اسی طور سے سمجھو کہ اگرچہ خالد کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ خدا کے خالہ زاد بھائی نہیں ہیں، مگر یہ کلمہ ہرگز اس قابل نہیں ہے کہ جنابِ باری جل وعلا کی شان میں استعمال کیا جائے، پس خالد کو چاہیے کہ آیندہ اس کلمے کے بولنے سے احتراز کرے اور جس مطلب کے ادا کرنے کے لیے اس کلمے کو بولا ہے، وہ اور کلمات سے بھی ادا ہوسکتا ہے۔ كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري عفا الله عنه.[1]

## عورت میں نحوست کا اعتقاد رکھنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین سوالات مندرجہ ذیل میں:

1. نحوستِ انسان بالخصوص عورتوں میں ازروئے شرع شریف ثابت ہے یا نہیں؟ مثلاً: کسی عورت کے کسی حصۂ بدن پر، بالخصوص پشت پر بال و بھونری ہو، جس کو عوام جہلا بتقلید مذہبِ ہنود ساپنن کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور ایسی عورت کے ساتھ نکاح کرنے کو باعثِ ہلاکتِ زوج اعتقاد کرتے ہیں، ثابت ہے یا نہیں؟
2. بصورتِ اخیر ایسا اعتقاد کرنا داخل شرک ہے یا معصیت کبیرہ یا صغیرہ؟
3. اگر شرک ہے تو کیا اس قسم کے شرک میں داخل ہے، جس کے معتقد کا نکاح باطل ہوجاتا ہے؟

**جواب** شوم و نحوست کے بارے میں حدیثیں مختلف آئی ہیں، ان احادیثِ مختلفہ کی تطبیق و توفیق کے متعلق شیخ عبد الحق محدث دہلوی ترجمہ مشکاۃ میں لکھتے ہیں:

''بدانکہ احادیثِ واردہ در بابِ طیرہ مختلف آمدہ، از بعضے نفی تاثیر طیرہ و نہی از اعتقاد و اعتبار آن مطلق مفہوم گردد، و ایں بسیار است، و از بعضے ثبوت آن در مرأۃ و دابہ و دار بصیغہ جزم، چنانکہ در حدیث بخاری و مسلم آمدہ «إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثٍ: اَلْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالدَّارِ»[2] و در روایتے در ربع و خادم و فرس یا بلفظ شرط، چنانکہ دریں حدیث (يعني حديث أبي داود أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ: لَا هَامَةَ وَلَا عَدْوىٰ وَلَا طِيَرَةَ وَإِنْ تَكُنِ الطِّيَرَةُ فِي شَيْءٍ فَفِي الدَّارِ وَالْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ»[3] و مانند آن آمدہ، و از بعضے انکار ثبوت شوم، و این امور مثل سائر امور، چنانکہ در حدیث ابن ابی ملیکہ از ابن عباس آمدہ، و در بعضے احادیث آمدہ کہ اعتقاد شوم دریں امور در اہلِ جاہلیت بود، چنانکہ در حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا آمدہ۔

''وجہ تطبیق آنکہ تاثیر بالذات منفی است و اعتقاد آن از امور جاہلیت است، و مؤثر در کل اشیاء اللہ تعالیٰ

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۲۱)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۷۰۳) صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۲۲۵)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (۳۹۲۱)

است، و ہمہ بخلق و تقدیر اوست، و اثبات آن درین اشیاء بجریان عادۃ اللہ است کہ پیدا کردہ و اینہارا اسبابِ عادیہ ساختہ وحکمت در تخصیص آن اشیاء بخصائص و احوال موکول و مفوض بعلم شارع است، پس نفی راجع بتاثیر ذاتی است، و اثبات بہ سبب عادی، چنانکہ در عدوی و جذام و مانند آن گفتہ اند، وبعضے گفتہ اند کہ مراد آن است کہ تطیر در ہیچ چیز نیست، و اگر فرض کردہ شود ثبوت وے دریں اشیاء مظنہ ومحل آن است و جائے آن دارد کہ دریںہا ثابت باشد بر طریقۂ قول آنحضرت ﷺ «لَوْ كَانَ شَيْئٌ سَابِقُ الْقَدَرِ لَسَبَقَتْهُ الْعَيْنُ»[1] چنانکہ گذشت، و برین طریق است کلام قاضی کہ گفتہ بعقب قول وے لا طیرۃ باین شرط دلالت دارد کہ شوم وتطیر منفی است از آنہا، یعنی اگر شوم را وجودے وثبوتے می بودے دریں اشیاء می بود کہ قابل تر اند آن را ولیکن وجود وثبوت نیست در ینہا، پس اصلاً وجود ندارد، انتہی، وبعضے گویند کہ شوم در زن ناسازگاری اوست و آنکہ زائندہ نباشد، و اطاعت زوج نکند یا مکروہ و مستقبح باشد نزد وے، و در سرا و خانہ تنگی جا و بدی ہمسایہ و ناخوشی ہوا است، و در اسپ حرونی و گرانی بہا و ناموافق غرض و مصلحت و مثل این در خادم نیز و یا شوم محمول بر کراہت و ناخوشی است بحسبِ شرع یا طبع، پس نفی شوم وتطیر بر عموم و حقیقت محمول باشد‘‘[2] انتهى كلام الشيخ

امام نووی شرح صحیح مسلم میں لکھتے ہیں:

”واختلف العلماء في هذا الحديث (أي حديث الشوم في الدار والمرأة والفرس) فقال مالك وطائفة: هو علىٰ ظاهره، وأن الدار قد يجعل الله تعالىٰ سكناها سببا للضرر أو الهلاك، وكذا اتخاذ المرأة المعينة أو الفرس أو الخادم قد يحصل الهلاك عنده بقضاء الله تعالىٰ، ومعناه قد يحصل الشوم في هذه الثلاثة، كما صرح به في رواية: إن يكن الشوم في شيئ ... الخ“[3]

حاصل وخلاصہ ان دونوں عبارتوں کا یہ ہے کہ بہت سی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی چیز میں شوم ونحوست نہیں ہے، نہ کسی مرد میں اور نہ کسی عورت میں اور نہ کسی اور چیز میں، اور بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ عورت اور گھر اور گھوڑا؛ ان تین چیزوں میں شوم ونحوست ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ اور ایک جماعت کا قول انہی بعض احادیث کے موافق ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی قضا سے یہ تینوں چیزیں باعثِ ضرر یا ہلاکت ہوتی ہیں، یعنی یہ تینوں چیزیں بذاتہ مؤثر نہیں ہیں، بلکہ مؤثر بذات اللہ تعالیٰ ہے، مگر اللہ تعالیٰ گاہے ان

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٠٥٩)

[2] أشعة اللمعات (٣/ ٦٦٧۔ ٦٦٨)

[3] شرح النووي علىٰ مسلم (١٤/ ٢٢٠، ٢٢١)

چیزوں کو ضرر یا ہلاکت کا سبب بنا دیتا ہے۔ لوگ ان احادیثِ کثیرہ کو جن سے مطلقاً شوم و نحوست کی نفی ثابت ہوتی ہے، نفی تاثیر بالذات پر محمول کرتے ہیں اور ان لوگوں کے سوا باقی تمام اہلِ علم کا قول احادیثِ کثیرہ کے مطابق ہے، یعنی ان کا یہ قول ہے کہ کسی چیز میں شوم و نحوست نہیں ہے، نہ عورت میں اور نہ گھر میں اور نہ گھوڑے میں اور نہ کسی اور چیز میں۔ یہ لوگ بعض احادیث کو ظاہر پر محمول نہیں کرتے، بلکہ ان کی تاویل کرتے ہیں۔ جب سب باتیں معلوم کر چکے تو اب سوالات مذکورہ کا جواب لکھا جاتا ہے:

شرع شریف سے کسی شے میں نحوست اس معنی سے ثابت نہیں ہے کہ وہ بذاتہ ضرر پہنچانے والی یا ہلاک کرنے والی ہو، نہ کسی مرد میں ثابت ہے اور نہ کسی عورت میں اور نہ کسی اور شے میں، پس کسی عورت میں کوئی خاص علامت، مثلاً پشت پر بال و بھونری دیکھ کر اس کو اس معنی سے منحوس سمجھنا اور ایسی عورت کے ساتھ نکاح کرنے کو باعثِ ہلاکتِ زوج اعتقاد کرنا، جیسا کہ ہنود و کفار اعتقاد کرتے ہیں اور ان کی تقلید سے عوام و جہلا مسلمان بھی اعتقاد کرتے ہیں، بلاشبہہ داخلِ شرک ہے، ہاں امام مالک وغیرہ نے عورت اور گھر اور گھوڑے میں جس معنی سے نحوست و شوم ثابت کیا ہے، اس معنی سے ان تینوں چیزوں میں نحوست سمجھنا داخل شرک نہیں ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔[1]

کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰه عنه　　　سید محمد نذیر حسین

## مجالسِ میلاد کی شرعی حیثیت:

**سوال** ما قولكم -رحمكم اللّٰه- في مجالس الميلاد الشائعة في هذا الزمان؟ هل هي جائزة أم لا؟ وليكن الجواب مفصلا مع ما له وما عليه، بينوا تؤجروا.

[آج کل جو مجالسِ میلاد قائم ہوتی ہیں، کیا یہ جائز ہیں یا نہیں؟ جواب مفصل عنایت فرمائیں]

**جواب** عقد مجالس الميلاد الشائعة في هذا الزمان بدعة، لا مرية في كونها بدعة، لأن عقدها أمر محدث، وكل محدث بدعة، فعقدها بدعة، أما الصغرىٰ فظاهرة، فإن هذه المجالس لم تكن تعقد في الزمن النبوي، ولا في زمن من بعده من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين رضي اللّٰه تعالیٰ عنهم أجمعين، وأيضا هذه المجالس المشتملة على أنواع من المفاسد والبلايا والشرور والرزايا، لا يستنبط جوازها البتة لا من كتاب اللّٰه ولا من سنة رسول اللّٰه ﷺ ولا من الإجماع ولا من القياس الصحيح، فهل هذا إلا من محدثات الأمور.

وأما الكبرى فقد قال رسول اللّٰه ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ،

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۲۲)

وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»[1] رواه أحمد و أبو داود والترمذي وابن ماجه، كذا في المشكاة في باب الاعتصام، وأيضاً قال ﷺ: « شَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ »[2] رواه مسلم، كذا في الباب المذكور، وقد صنف علماء أهل الحديث في الرد علىٰ هذه المجالس والإنكار عليها رسائل عديدة، فمن شاء الاطلاع علىٰ هذه المسألة مع ما لها و ما عليها فليطالع تلك الرسائل، والله تعالىٰ أعلم.

[ مجالسِ میلاد بدعت ہیں۔ اس کا صغریٰ ہونا تو ظاہر ہے، کیوں کہ یہ مجالس آنحضرت ﷺ اور صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے زمانے میں نہیں ہوتی تھیں۔ اس کے علاوہ ان میں اور بھی بہت سی برائیاں اور مفاسد موجود ہیں، جن کو قرآن، سنت، اجماعِ صحابہ اور قیاسِ صحیح سے استنباط نہیں کیا جا سکتا تو یہ نیا کام ٹھہرا اور کبریٰ یوں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: نئے کاموں سے بچو کہ وہ بدعت ہیں اور ہر بدعت گمراہی ہے اور یہ بھی فرمایا: بدترین کام نئے ہیں اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ لہٰذا یہ بھی گمراہی ہے، علمائے حدیث نے اس کی تردید میں بہت سے رسائل تصنیف کیے ہیں، اگر اس کی پوری تفصیل مطلوب ہو تو ان کا مطالعہ کریں۔ واللہ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3] سید محمد نذیر حسین

## کیا برائے تجارت و تبلیغِ اسلام میلوں اور عرسوں میں جانا جائز ہے یا نہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ برائے تجارت و تبلیغِ اسلام میلوں اور عرسوں میں جانا جائز ہے یا نہیں؟ بعض علما اس حدیث ((لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوىٰ)) کے اور آنحضرت ﷺ کے بازارِ عکاظ میں جانے کے لحاظ سے اسے جائز فرماتے ہیں اور بعض تکثیرِ سواد کے لحاظ سے مانع ہیں۔ آپ اپنی رائے سے مطلع فرمائیں آیا جائز ہے یا ناجائز؟

قادر بخش و محمد علی دکاندار از ضلع منٹگمری موضع بکیدہ ڈاکخانہ جو چک

**جواب** میرے نزدیک میلوں اور عرسوں میں تجارت کے لیے جانا ہرگز جائز نہیں ہے۔ مسلمان تاجروں کو ایسے شرکیات و بدعیات سے بالکلیہ احتراز و اجتناب لازم ہے۔ جو علما حدیث «لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوىٰ»[4] سے یا

[1] مسند أحمد (٤/ ١٢٦) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٠٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٧٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٦) مشكاة المصابيح (١/ ٣٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٦٧)

[3] فتاوىٰ نذيريه (١/ ٢٢١)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٠٧)

آنحضرت ﷺ کے بازارِ عکاظ میں جانے سے میلوں اور عرسوں میں برائے تجارت جانے کو جائز بتاتے ہیں، وہ میرے نزدیک غلطی پر ہیں۔ ہاں ہدایت و تبلیغِ اسلام کی غرض سے میلوں اور عرسوں میں جا کر تبلیغ کرنا اور شرک و بدعات اور امورِ منکرات سے منع کرنا اور وعظ و نصیحت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ مبلغین و واعظین میلوں اور عرسوں میں اپنے ڈیرے خیمے نہ لگائیں اور نہ وہاں قیام کریں، بلکہ میلوں اور عرسوں سے الگ کسی دوسری جگہ ٹھہریں اور جتنی دیر تک ان کو تبلیغ کا کام کرنا ہے، فقط اتنی دیر تک وہاں ٹھہریں، پھر اپنا کام کر کے وہاں سے الگ ہو جائیں۔ هذا ما عندي و الله تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن، عفا الله عنه. ١٥ ذي الحجة ٤٣هـ

## دسویں محرم کو اہل و عیال پر وسعت کرنے کی شرعی حیثیت:

**سوال** ماہِ محرم کی دسویں تاریخ کو کھانے میں اہل و عیال پر وسعت کرے۔ آیا اس کا ثبوت کوئی شرعی ہے یا نہیں؟

**جواب** محرم کی دسویں تاریخ کو کھانے میں وسعت کرنے کا ثبوت اس حدیث سے ہوتا ہے:

”عن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ: «مَنْ وَسَّعَ عَلىٰ عِيَالِهِ فِي النَّفَقَةِ يَوْمَ عَاشُوْرَاءَ، وَسَّعَ اللّٰهُ عَلَيْهِ سَائِرَ سَنَتِهِ» قال سفيان: إنا قد جربناه فوجدناه كذلك. رواه رزين، وروى البيهقي في شعب الإيمان عنه، وعن أبي هريرة وأبي سعيد و جابر و ضعفه“[1]

(مشكاة، باب فضل الصدقة)

یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص عاشورا کے روز اپنے عیال پر نفقہ میں وسعت کرے، اللہ تعالیٰ ایسے شخص کے رزق میں اس سال کے باقی تمام دنوں میں وسعت کرے گا۔ سفیان نے کہا کہ ہم نے اس کا تجربہ کیا ہے، پس ایسا ہی پایا ہے۔ روایت کیا اس حدیث کو رزین نے اور روایت کیا اس کو بیہقی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور ابو ہریرہ اور ابو سعید اور جابر رضی اللہ عنہم سے اور ضعیف کہا اس حدیث کو۔

اس حدیث کو اگرچہ بعض محدثین نے ضعیف اور ناقابلِ احتجاج اور بعض نے موضوع بتایا ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں ہے اور کثرتِ طرق کی وجہ سے حسن و قابلِ احتجاج ہے۔ حافظ سیوطی ”تعقبات علی ابن الجوزی“ (ص: ۴۹) میں لکھتے ہیں:

”قلت: أخرجه البيهقي في الشعب من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة و جابر، وقال: أسانيده كلها ضعيفة، ولكن إذا ضم بعضها إلى بعض أفاد قوة،[2] وقال الحافظ

---

[1] مشكاة المصابيح (١/ ٤٣٤) نیز دیکھیں: المعجم الكبير (١٠/ ٧٧) شعب الإيمان (٣/ ٣٦٥)

[2] شعب الإيمان (٣/ ٣٦٥)

أبو الفضل العراقي في أماليه: حديث أبي هريرة رضي الله عنه ورد من طرق، صحح بعضها الحافظ أبو الفضل ابن ناصر، و سليمان الذي قال ابن الجوزي: إنه مجهول، ذكره ابن حبان في الثقات، قال: فالحديث حسن علىٰ رأيه"

[اس حدیث کو بیہقی نے شعب الایمان میں ابوسعید خدری، ابو ہریرہ اور جابر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ گو تمام سندیں ضعیف ہیں، لیکن ایک دوسرے سے مل کر قوی ہو جاتی ہیں۔ حافظ ابو الفضل عراقی نے کہا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کئی سندوں سے مروی ہے، ان میں بعض کی تصحیح ابو الفضل بن ناصر نے کی ہے۔ اور سلیمان کو ابن جوزی نے مجہول کہا ہے، حالاں کہ ابن حبان نے اس کو ثقات میں بیان کیا ہے۔ تو یہ حدیث ان کی رائے کے مطابق حسن ہے]

"وحديث أبي سعيد أخرجه ابن راهويه في مسنده، والبيهقي من طريق عبد الله بن نافع عن أيوب بن سليمان بن ميناء عن رجل عن أبي سعيد، قال الحافظ ابن حجر: ولولا الرجل المبهم لكان إسنادا جيدا، لكنه يقوىٰ بما أخرجه الطبراني من طريق محمد بن إسماعيل الجعفري عن عبد الله بن سلمة الرافعي عن محمد بن عبد الله بن علي بن عبد الرحمن بن صعصعة عن أبيه عن أبي سعيد، والجعفري ومن فوقه مدنيون معروفون، والجعفري ضعفه أبو حاتم وشيخه ضعفه أبو زرعة.

"قال الحافظ العراقي: و رواه البيهقي أيضاً من حديث جابر من رواية ابن المنكدر عنه، وقال: إسناده ضعيف، وقد ورد السند على شرط مسلم، أخرجه ابن عبد البر في الاستذكار من رواية أبي الزبير عنه، وقد قال البيهقي: هذه الأسانيد وإن كانت ضعيفة، فهي إذا ضم بعضها إلى بعض أحدثت قوة، مع كونه لم يقع له رواية أبي الزبير عن جابر التي هي أصح طرق الحديث، قال وقد ورد من حديث ابن عمر، أخرجه الدارقطني في الأفراد موقوفاً على عمر، أخرجه ابن عبد البر بسند رجاله ثقات، لكنه من رواية ابن المسيب عنه، وقد اختلف في سماعه منه، ورواه البيهقي في الشعب عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر قال: كان يقال فذكره، قال: وقد جمعت طرقه في جزء، انتهى كلام العراقي"[1]

[ابو سعید کی حدیث کو ابن راہویہ نے اپنی مسند میں اور بیہقی نے عبداللہ بن نافع کے واسطے سے ایوب بن

[1] التعقبات على الموضوعات للسيوطي (ص: ٢٤٦۔ ٢٤٧)

سلیمان بن مینا سے بیان کیا ہے، وہ ایک آدمی سے اور وہ ابو سعید سے روایت کرتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: اگر اس میں مبہم آدمی نہ ہوتا تو وہ عمدہ اسناد ہوتی، لیکن یہ روایت امام طبرانی کے درج ذیل سند کے ساتھ بیان کرنے سے قوی ہو جاتی ہے: "محمد بن اسماعیل الجعفري عن عبد الله بن سلمة الرافعي عن محمد بن عبد الله بن علي بن عبد الرحمان بن صعصعة عن أبيه عن أبي سعيد" اس میں راوی جعفری اور اس سے اوپر والے تمام راوی مدنی ہیں اور معروف ہیں، لیکن جعفری کو ابو حاتم نے اور اس کے شیخ کو ابو زرعہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

حافظ عراقی نے کہا ہے: اس کو امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی ابن المنکدر کے واسطے سے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور فرمایا ہے: اس کی اسناد ضعیف ہے، بلاشبہہ یہ سند شرطِ مسلم پر وارد ہوئی ہے۔ ابن عبد البر نے اس کو "الاستذکار" میں ابو الزبیر کے واسطے سے اس سے روایت کیا ہے اور امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا ہے: یہ اسانید اگرچہ ضعیف ہیں، مگر جب یہ ایک دوسری کے ساتھ مل جاتی ہیں تو قوت پیدا ہو جاتی ہے، باوجود اس کے کہ ان کے لیے ابو الزبیر کی جابر سے مروی روایت واقع نہیں ہوئی ہے جو اس حدیث کے طرق میں سب سے زیادہ صحیح طریق ہے، انھوں نے کہا: یہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث سے وارد ہوئی ہے، جس کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے افراد میں عمر رضی اللہ عنہ پر موقوف بیان کیا ہے، ابن عبدالبر نے اس کو ایسی سند سے روایت کیا ہے جس کے سارے رجال ثقہ ہیں، لیکن یہ روایت ان سے ابن المسیب کے واسطے سے مروی ہے، جب کہ ان کے اس سے سماع کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الایمان میں اس کو ابراہیم بن محمد بن منتشر کے واسطے سے بیان کیا ہے پھر اس کو ذکر فرمایا، نیز کہا: میں نے اس کے طرق کو ایک جز میں جمع کر دیا ہے، انتهیٰ كلام العراقي."

واللہ تعالیٰ أعلم، وعلمه أتم. کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا الله عنه.[1]

سید محمد نذیر حسین

## بلا ثبوت کسی کو اہلِ سنت والجماعت سے خارج کرنا درست نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ محمد علی ابتدائے عمر سے شعر گوئی کا شوق رکھتا ہے، نعت و منقبت بھی لکھتا ہے، مرثیہ تصنیف کرتا ہے اور پڑھتا ہے۔ جن مجلسوں میں وہ مرثیہ پڑھتا ہے، وہ مجالس اہلِ تشیع کے یہاں ہوتی ہیں۔ محمد علی ہمیشہ سنی حنفی المذہب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور نمازِ جمعہ و عیدین وغیرہ میں شریک اہلِ سنت والجماعت رہتا ہے۔ آیا اس کو رافضی کہہ سکتے ہیں یا نہیں اور اس کا حلف کے ساتھ یہ کہنا کہ میں

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۲۷۵)

سنی المذہب ہوں، قابلِ اعتبار ہے یا نہیں اور اس کا نکاح اس کی منکوحہ زوجہ سے ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟ اس کی زوجہ بلا اس کے طلاق کے اپنا نکاح ثانی کر سکتی ہے یا نہیں؟

**جواب** جب محمد علی ہمیشہ سنی المذہب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور نمازِ عیدین و جمعہ وغیرہ میں شریک اہلِ سنت والجماعت رہتا ہے اور حلف کے ساتھ کہتا ہے کہ میں سنی المذہب ہوں تو اس کا یہ کہنا ضرور قابلِ اعتبار ہے اور اس کو رافضی کہنا ہرگز جائز نہیں ہے، اس کا نکاح اس کی زوجہ منکوحہ سے ساقط نہیں ہوگا اور بغیر اس کے طلاق کے اس کی زوجہ اپنا نکاح ثانی نہیں کر سکتی ہے، رہا محمد علی کا مرثیہ تصنیف کرنا اور مجالس اہلِ تشیع میں پڑھنا، سو یہ ناجائز اور گناہ کا کام ہے، کیونکہ ایسے مرثیے کا تصنیف کرنا اور پڑھنا جس سے حزن وغم میں ہیجان ہو اور دبا ہوا غم والم تازہ ہو اور جوش میں آئے اور نوحہ و بکا کرنے پر باعث ومحرک ہو، ناجائز وممنوع ہے اور مجالس اہلِ تشیع میں اسی قسم کے مرثیے پڑھے جاتے ہیں۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں "باب رثاء النبيﷺ سعد بن خولة" کے تحت میں لکھتے ہیں:

"الرثاء ـ بكسر الراء و بالمثلثة بعدها مدة ـ مدح الميت و ذكر محاسنه، وليس هو المراد من الحديث، حيث قال الراوي: يرثي له رسول اللهﷺ ولهذا اعترض الإسماعيلي فقال: ليس هذا من مراثي الموتىٰ، وإنما هو من التوجع، يقال: رثيته، إذا مدحته بعد موته، ورثيت له إذا تحزنت عليه، ويمكن أن يكون مراد البخاري هذا بعينه كأنه يقول: ما وقع من النبيﷺ فهو من التحزن والتوجع، وهو مباح، وليس معارضا لنهيه عن المراثي التي هي ذكر أوصاف الميت الباعث علىٰ تهييج الحزن وتجديد اللوعة، وهذا هو المراد بما أخرجه أحمد و ابن ماجه وصححه الحاكم من حديث عبد الله بن أبي أوفى قال: نهى رسول اللهﷺ عن المراثي، وهو عند ابن أبي شيبة بلفظ: نهانا أن نتراثىٰ[1] الخ

["الرثاء" را کے کسرے، ثا اور اس کے بعد مد کے ساتھ ہے، جس کا معنی ہے میت کی مدح کرنا اور اس کی خوبیاں بیان کرنا۔ مندرجہ بالا حدیث سے یہ مراد نہیں ہے، جس میں راوی نے یہ الفاظ ذکر کیے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اس کا مرثیہ کر رہے تھے، لہٰذا اسماعیلی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا: یہ مُردوں پر کہے جانے والے مرثیوں میں سے نہیں ہے۔ یہ تو صرف "توجع" (دل دکھنا) ہے، کہا جاتا ہے: "رثیته" یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب آپ کسی کی موت کے بعد اس کی مدح کریں اور "رثيت له"

[1] فتح الباري (٣/ ١٦٥)

تب بولا جاتا ہے جب آپ اس پر غمگین ہوں۔ ممکن ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی اس سے بعینہٖ یہی مراد ہے، گویا انھوں نے کہا ہے: نبی اکرم ﷺ نے جو کچھ کیا، وہ تو صرف حزن و ملال تھا اور وہ مباح ہے، چنانچہ وہ آپ ﷺ کی اس نہی سے معارض نہیں ہے جو آپ ﷺ نے ایسے مرثیوں سے منع فرمایا ہے، جس میں میت کے ایسے اوصاف بیان کیے جاتے ہیں جو حزن وغم میں ہیجان پیدا کرتے ہیں اور غم و الم کو تازہ کرتے ہیں، چنانچہ امام احمد اور ابن ماجہ نے مندرجہ ذیل جس روایت کو بیان کیا اور امام حاکم نے اسے صحیح کہا ہے، اس سے یہی مراد ہے۔ وہ حدیث عبداللہ بن ابی روفی کے واسطے سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مرثیہ گوئی سے منع فرمایا ہے]

پس محمد علی کو ایسے مرثیے تصنیف کرنے اور اس کو مجالس اہلِ تشیع میں پڑھنے سے توبہ کرنا لازم ہے اور محمد علی کو مجرد اس فعل سے رافضی کہنا جائز نہیں ہے۔ محمد علی کا مرثیہ کے علاوہ اور شعر کہنا اگر حدِ شرع سے متجاوز نہیں ہے تو جائز ہے، ورنہ نہیں۔ واللہ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## کیا پرانا نام رکھنے اور ختنہ نہ کرانے سے بندہ کافر ومشرک رہتا ہے؟

**سوال** محبّ الفقرا جناب مولانا عبدالرحمان صاحب مبارکپوری! کیا ارشاد ہے جناب شریعت مآب کا اس مسئلے میں کہ ایک غیر مسلم شخص اللہ تعالیٰ کو وحدہ لا شریک لہ اور آنحضرت ﷺ کو رسول برحق مانتا ہے اور تمام عقائد ایمانیہ اور ارکانِ اسلامیہ پر علانیہ یقین و عمل رکھتا ہے، مگر قدیمی نام اس نے نہیں بدلا نہ ختنہ کرایا۔ ایسے شخص کو کافر و مشرک کہنا جائز ہے یا نہیں؟

مرسلہ: خواجہ حسن نظامی از دفتر اشاعت گاہ تصوف حلقۃ المشائخ درگاہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا محبوب الٰہی دہلی ۲۰ ر رمضان ۱۳۳۵ھ

**جواب** جبکہ وہ غیر مسلم شخص اللہ تعالیٰ کو وحدہ لا شریک لہ اور آنحضرت ﷺ کو رسول برحق مانتا ہے اور ساتھ اس کے تمام عقائد ایمانیہ اور ارکان اسلامیہ پر علانیہ طور پر یقین اور یقین کے ساتھ عمل بھی رکھتا ہے تو ایسا شخص بلاشبہہ ہمارے نزدیک مسلم ہے۔ رہی یہ بات کہ اُس نے قدیمی نام نہیں بدلا اور نہ ختنہ کرایا، سو اس سے وہ شخص کافر و مشرک نہیں ہوسکتا، پس ایسے شخص کو کافر و مشرک کہنا ہرگز جائز نہیں ہے۔

## جنات کا تصرف اور کوہِ قاف کا ثبوت:

**سوال** ایک شخص کہتا ہے کہ جنات کو کسی قسم کا تصرف نہیں ہے، بلکہ وہ مانند انسان کے ہیں، نیز کہتا ہے کہ کوہِ قاف

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۳۰۳)

کے وجود کا کوئی ثبوت نہیں ہے، کیا اس کا قول صحیح ہے یا غلط؟

**جواب** اللہ تعالیٰ نے جنوں کو بہت کچھ قوت دی ہے۔ دیکھو سلیمان علیہ السلام نے جب اپنے دربار والوں سے کہا: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣٨] یعنی تم لوگوں میں کون شخص بلقیس کا تخت میرے پاس اٹھا لائے گا، قبل اس کے کہ وہ لوگ مسلمان ہو کر میرے پاس آئیں؟ تو سلیمان علیہ السلام کے جواب میں ایک جن بولا:

﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ [النمل: ٣٩]

یعنی کہا ایک عفریت نے جنوں میں سے میں لا دیتا ہوں اس کے تخت کو آپ کے پاس قبل اس کہ آپ اپنی جگہ سے اٹھیں اور میں اس کے لانے پر قوت رکھتا ہوں اور امانت دار ہوں۔

پھر ایک دوسرا شخص، جو کتابِ الٰہی کا علم رکھتا تھا، بولا: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠] یعنی میں اس کو آپ کے پاس لا دیتا ہوں قبل اس کے کہ پھر آئے آپ کی طرف آپ کی نظر۔ ہاں واضح رہے کہ بلقیس کا تخت کوئی معمولی تخت نہیں تھا، اس کی عظمت اور شان کی نسبت اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣] یعنی بلقیس کے پاس ایک بڑا تخت ہے۔

اور سنو! سلیمان علیہ السلام کے پاس خدمت اور کام کے لیے جو جن رہا کرتے تھے، ان کا حال اللہ تعالیٰ نے یوں بیان فرمایا ہے:

﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾ [سبا: ١٢]

یعنی سلیمان علیہ السلام جو چاہتے ان کے لیے جن لوگ بناتے قلعے اور تصویریں اور لگن جیسے تالاب اور دیگیں ایک جگہ ثابت رہنے والیں۔

پس شخصِ مذکور کا یہ کہنا کہ جنات کو کسی قسم کا تصرف نہیں، بلکہ وہ مانند انسان کے ہیں، غلط ہے۔ کوہِ قاف کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے، جس طرح دنیا کے اور بہت سے پہاڑوں اور شہروں وغیرہ کا وجود کتبِ جغرافیہ و کتبِ لغت سے اور خبرِ متواتر سے ثابت ہے، اسی طرح کوہِ قاف کا وجود بھی کتابوں سے ثابت ہے۔ صراح میں ہے: ''قاف یکے از حروف معجمہ و کوہِ گرداگرد زمین''[1] [قاف حروفِ تہجی میں سے ایک حرف ہے اور یہ زمین کے گرد ایک پہاڑ ہے] واللّٰہ تعالیٰ أعلم

[1] قولہ صراح میں ہے۔ أقول! اسی طرح قاموس، لسان العرب وغیرہ میں بھی لکھا ہے اور تفسیر درمنثور میں بھی کئی روایتیں اسی قسم کی لکھی ہیں، چنانچہ اس میں لکھا ہے: "أخرج ابن أبي الدنيا في العقوبات وأبو الشيخ في العظمة عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: خلق الله جبلاً يقال له ق محيط بالعالم و عروقه إلى الصخرة التي عليها الأرض فإذا أراد الله أن يزلزل قرية أمر ذلك الجبل فحرك العرق الذي يلي تلك القرية فيزلزلها ويحركها، فمن ثم تحرك القرية دون القرية، وأخرج عبد الرزاق عن مجاهد قال: ق جبل محيط بالأرض. انتهىٰ. ''ابن ابی دنیا نے "عقوبات" اور ابو الشیخ نے "العظمة" میں ابن عباس کا یہ قول نقل کیا ہے: اللہ تعالیٰ ←

حررہ: محمد عبدالحق ملتانی عفی عنہ  سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** جو شخص یہ کہتا ہے کہ جنات کو کسی قسم کا تصرف نہیں، بلکہ وہ مانند انسان کے ہیں، اس کا اگر یہ مقصود ہے کہ جو تصرفات و اختیارات اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً: غیب دانی وغیرہ، تو اس شخص کا یہ قول صحیح اور درست ہے۔ بے شک جنات کو ان تصرفات میں سے کسی قسم کا تصرف نہیں ہے، اس بارے میں جنات اور انسان اور تمام مخلوق برابر ہیں۔ کسی مخلوق کو کسی قسم کا تصرف نہیں ہے۔ اور اگر اس شخص کا یہ مقصود ہو کہ جس قدر اور جس طرح کی قوت اللہ تعالیٰ نے انسان کو دی ہے، اسی قدر اور اس طرح کی قوت جنات کو بھی دی ہے، اس معنی میں جنات مانند انسان کے ہیں، تو اس شخص کا یہ قول غلط ہے۔ دیکھو جنات کو آسمان تک چڑھ جانے کی قوت دی گئی ہے اور ان کو مختلف صورتوں میں متشکل ہونے کی قوت دی گئی ہے۔ کیا یہ قوت انسان کو بھی دی گئی ہے؟

اللہ تعالیٰ سورت جن میں فرماتا ہے:

﴿وَاَنَّا لَمَسْنَا السَّمَآءَ فَوَجَدْنٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيْدًا وَّشُهُبًا ۝ وَّاَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَّسْتَمِعِ الْاٰنَ يَجِدْ لَهٗ شِهَابًا رَّصَدًا ۝ وَّاَنَّا لَا نَدْرِيْۤ اَشَرٌّ اُرِيْدَ بِمَنْ فِي الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ [الجن: ٨ ۔ ١٠]

[اور ہم نے آسمان کو ٹٹولا تو اس کو سخت پہرے داروں اور شعلوں سے بھرا ہوا پایا اور ہم نے آسمانوں میں سننے کے لیے بیٹھنے کی جگہ بنا رکھی تھی۔ سو اب جو کوئی سننا چاہے تو وہ اپنے لیے گھات میں لگا ہوا شعلہ پاتا ہے اور ہم نہیں جانتے کہ زمین والوں کے ساتھ برائی کا ارادہ کیا گیا ہے، یا اللہ ان کا کچھ بھلا کرنا چاہتا ہے]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وروی البیهقي في مناقب الشافعي بإسناده عن الربیع سمعت الشافعي یقول: من زعم

← نے ایک پہاڑ پیدا کیا، جس کو "قاف" کہا جاتا ہے، یہ پوری دنیا کو گھیرے ہوئے ہے، اس کی جڑیں اس چٹان تک پھیلی ہوئی ہیں جس پر زمین قائم ہے، جب اللہ تعالیٰ کسی بستی میں زلزلہ برپا کرنا چاہتے ہیں تو اس پہاڑ کو حکم دیتے ہیں، یہ پہاڑ اس جڑ کو ہلاتا ہے جو اس بستی کے ساتھ منسلک ہوتی ہے تو اس میں زلزلہ آ جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی بستی میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور کسی میں نہیں۔ مجاہد کا قول ہے: کوہِ قاف زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ ایسے ہی معجم البلدان حموی (٧/ ١٥) میں لکھا ہے: "هذا الجبل یقوف أثر الأرض فیستدیر حولها"

نیز اس میں ہے: "وقالوا: و أصول الجبال کلها من عرق جبل قاف" نیز اسی میں ہے: "قال المفسرون: إنه الجبل المحیط بالأرض" انتهیٰ. لیکن متدرک علی معجم البلدان میں لکھا ہے: "وقوہ قاف بین البحر الأسود وبحر قزبین." "کشف القناع عن أحوال الأقالیم والبقاع" (١/ ٣٦) میں بھی ایسا ہی لکھا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ از روئے تحقیق جدید تواریخ اور جغرافیے کی رو سے اب کوہِ قاف علاقہ روس میں بحیرہ کسپین (خزر) اور بحیرہ اسود کے درمیان کا نام ہے، اسی کے دامن کا علاقہ قفقاز کہلاتا ہے۔ واللہ أعلم بالصواب وإلیه المرجع والمآب. (أبو سعید محمد شرف الدین، عفي عنه، دهلی متیا محل)

أنه يرىٰ الجن، أبطلنا شهادته إلا أن يكون نبيا، انتهى، وهذا محمول علىٰ من يدعي رؤيتهم علىٰ صورهم التي خلقوا عليها، وأما من يدعي أنه يرى شيئاً منهم بعد أن يتطور علىٰ صور شتىٰ من الحيوان، فلا يقدح فيه، وقد تواردت الأخبار بتطورهم في الصور"[1] انتهىٰ

[امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جو آدمی جنوں کو اپنی اصلی صورت میں دیکھنے کا دعویٰ کرے، ہم اس کی شہادت قبول نہیں کریں گے ما سوائے اس کے کہ کوئی نبی ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی جنوں کو دوسری شکل اختیار کیے ہوئے دیکھنے کا مدعی ہو تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے، کیوں کہ اس طرح دیکھنے سے متعلق متواتر اخبارات ملتی رہتی ہیں]

اور کوہِ قاف کے وجود یا اس کی کیفیت کے متعلق کوئی حدیث مرفوع صحیح میری نظر سے نہیں گزری۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

---

[1] فتح الباري (٦/ ٣٤٤)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٤٧٢)

# کتاب العلم

## آیتِ کریمہ ﴿وَ مَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ ...﴾ میں مومنین سے کون مراد ہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین آیتِ شریفہ ﴿وَ مَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ ...الخ﴾ میں مومنین سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مراد ہیں یا دوسرے کوئی؟ اگر صحابہ مراد ہیں تو ان کے وہ اعمال جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کثرت سے ثابت ہوں، بلکہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کر کے ان سے فرمایا ہو کہ ''ایسا کرو'' اس کا روکنے والا زبان سے یا ہاتھ سے یا ایسے ذرائع اختیار کر کے جس سے عامل کو لا محالہ وہ عمل ترک کرنا ہی پڑے، وعید مذکورہ آیت میں شامل ہوگا یا نہیں؟ اگر مستثنیٰ ہے تو کس دلیل سے؟

**جواب** اس آیتِ کریمہ میں ﴿مُؤْمِنِیْنَ﴾ سے مراد صحابہ رضی اللہ عنہم اور صحابہ کے علاوہ دوسرے وہ تمام لوگ بھی مراد ہوسکتے ہیں جو سچ مچ مومن ہیں۔ جس شخص کو یہ معلوم ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا فلاں عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کثرت سے پایا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں فرمایا، بلکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو کر کے کہا ہو کہ ''ایسا کرو'' اور ساتھ اس کے اس شخص کو یہ بھی معلوم ہو کہ یہ عمل منسوخ نہیں ہوا، پس اگر وہ شخص باوجود معلوم ہونے ان دونوں باتوں کے اس عمل سے لوگوں کو روکے اور منع کرے زبان سے یا ہاتھ سے یا کسی اور طریقے سے، وہ شخص بلاشبہہ اس آیتِ کریمہ کی وعید میں شامل ہوگا۔ هذا ما عندي، والله تعالیٰ أعلم

کتبه: محمد عبد الرحمن المباکفوري، عفا الله عنه.

## آیتِ کریمہ ﴿اِنَّ الْحَسَنَاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّاٰتِ﴾ کا صحیح مطلب:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ قرآن شریف میں جو یہ آیت ہے کہ ﴿اِنَّ الْحَسَنَاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّاٰتِ﴾ [هود: ١١٤] [نیکیاں برائیوں کو ختم کر دیتی ہیں] اس کے معنی قرآن میں یہ لکھے ہیں کہ نیکیاں لے جاتی ہیں برائیوں کو، اگر کوئی اس کے معنی یوں کہے کہ برائیاں لے جاتی ہیں نیکیوں کو، پس وہ شخص کس فریق اور کس مذہب کا ہے اور کس دلیل سے معنی کی مخالفت کرتا ہے؟ اس کا جواب بیان کریں۔ اللہ تعالیٰ اجر دے گا۔

**جواب** باتفاقِ مفسرین اس آیت کے یہی معنی ہیں کہ نیکیاں لے جاتی ہیں برائیوں کو، اور شانِ نزول سے اور عربیت کے قاعدے سے بھی اس آیت کا یہی معنی متعین ہے۔ اس آیت کے معنی جو شخص یہ کہے کہ برائیاں لے جاتی ہیں نیکیوں کو، وہ بالکل جاہل اور نالائق ہے، کیونکہ جو شخص ذرا بھی عربیت سے واقف ہوگا، وہ ہرگز اس آیت

کے یہ معنی نہیں کہے گا اور اس کو صاف غلط سمجھے گا۔ جو شخص اس آیت کے یہ معنی کہتا ہے کہ برائیاں لے جاتی ہیں نیکیوں کو، اگر اس کا یہی عقیدہ ہے کہ برائیوں سے نیکیاں جاتی رہتی ہیں تو ایسا عقیدہ ایک شاخ مذہب خوارج کی ہے، کیونکہ ان کا یہ مذہب ہے کہ معاصی سے مسلمان کافر ہو جاتا ہے، چنانچہ فتح الباری میں ہے:

"الخوارج يكفرون بالمعاصي"[1] [خوارج گناہوں کے مرتکب کی تکفیر کرتے ہیں]

انتهىٰ. والله تعالىٰ أعلم.

حرره: محمد عبدالحق ملتاني، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** جواب صحیح ہے۔ بے شک آیت مذکورہ کے یہی معنی ہیں کہ نیکیاں لے جاتی ہیں برائیوں کو، یعنی برائیوں کی کفارہ ہو جاتی ہیں اور نیکیوں کی وجہ سے گناہ مٹائے جاتے ہیں، مگر ہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ نیکیاں اسی حالت میں برائیوں کا کفارہ ہوں گی، جبکہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کیا جائے گا اور اگر کبیرہ گناہوں سے اجتناب نہیں کیا جائے تو نیکیاں برائیوں کی کفارہ نہیں ہوں گی۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (جز و ۱۹ صفحہ ۲۱۵) میں لکھتے ہیں:

"وتمسك بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ﴾ المرجية، وقالوا: إن الحسنات تكفر كل سيئة، كبيرة كانت أو صغيرة، وحمل الجمهور هذا المطلق على المقيد في الحديث الصحيح: إن الصلاة إلى الصلاة كفارة لما بينهما ما اجتنب الكبائر، فقال طائفة: إن اجتنبت الكبائر كانت الحسنات كفارة لما عدا الكبائر من ذنوب، وإن لم تجتنب الكبائر لم تحط الحسنات شيئاً، وقال آخرون: إن لم تجتنب الكبائر لم تحط الحسنات شيئا منها، وتحط الصغائر منها" انتهى

[مرجیہ نے اللہ تعالیٰ کے قول ﴿إِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ﴾ [نیکیاں برائیوں کو ختم کر دیتی ہیں] کے ظاہر الفاظ سے تمسک کرتے ہوئے کہا ہے کہ نیکیاں ہر گناہ کا کفارہ بن جاتی ہیں۔ خواہ گناہ کبیرہ ہوں یا صغیرہ، اور جمہور نے اس مطلق آیت کو صحیح حدیث سے مقید کیا ہے کہ نماز دوسری نماز تک کے گناہوں کا کفارہ ہے، جب تک کہ آدمی کبیرہ گناہوں سے پرہیز کرے۔ پھر ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر کبائر سے پرہیز کیا جائے تو نیکیاں صغیرہ گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہیں اور اگر اجتناب نہ کرے تو پھر صغیرہ کا کفارہ بھی نہیں بنتی اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ صغیرہ بہر حال معاف ہو جاتے ہیں، کبیرہ معاف نہیں ہوتے]

والله تعالىٰ أعلم، وعلمه أتم. كتبه: محمد عبد الرحمن المباكفوري، عفا الله عنه.[2]

---

[1] فتح الباري (۱/ ۱۱۲)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۳۲۰)

## حضرت اسماعیل علیہ السلام اور حضرت اسحاق علیہ السلام میں سے ذبیح کون تھے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ذبیح کون تھے: اسماعیل علیہ السلام یا اسحاق علیہ السلام؟ یعنی ذبح کرنے کا حکم کس کی نسبت آیا تھا: آیا اسماعیل علیہ السلام کی نسبت یا اسحاق علیہ السلام کی نسبت؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسماعیل علیہ السلام ذبیح تھے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسحاق علیہ السلام تھے۔ پس اس بارے میں قولِ فیصل کیا ہے؟

**جواب** اس بارے میں علما کا اختلاف چلا آتا ہے۔ بعض اسماعیل علیہ السلام کو ذبیح بتاتے ہیں اور بعض اسحاق علیہ السلام کو، مگر نظمِ قرآن سے جو بات ثابت ہوتی ہے، وہ یہی ہے کہ اسماعیل علیہ السلام ذبیح تھے اور اس بارے میں میرے نزدیک یہی قول اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ زاد المعاد میں لکھتے ہیں:

"إسماعيل هو الذبيح علىٰ قول الصواب عند علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وأما القول بأنه إسحاق فباطل بأكثر من عشرين وجها، وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدس الله روحه ـ يقول: هذا القول إنما هو متلقى من أهل الكتاب مع أنه باطل بنص كتابهم، فإن فيه: إن الله أمر إبراهيم عليه السلام أن يذبح ابنه بكره، وفي لفظ: وحيده، ولا يشك أهل الكتاب مع المسلمين أن إسماعيل هو بكر أولاده"[1]

یعنی علمائے صحابہ و تابعین و تبع تابعین ومن بعدہم کے نزدیک قولِ صواب یہی ہے کہ اسماعیل علیہ السلام ذبیح ہیں اور اسحاق علیہ السلام کا ذبیح ہونا باطل ہے، اس کے بطلان میں بیس سے بھی زیادہ وجہیں ہیں۔ میں نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ (قدس اللہ روحہ) سے سنا ہے، وہ فرماتے تھے کہ یہ قول، یعنی اسحاق علیہ السلام کا ذبیح ہونا، اہلِ کتاب سے لیا گیا ہے، حالانکہ یہ قول خود انھی کی کتاب سے باطل ہے، کیونکہ ان کی کتاب میں یہ صاف لکھا ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ السلام کو حکم کیا کہ اپنے پہلے بیٹے کو ذبح کر؛ اور ایک لفظ میں ہے کہ اپنے اکلوتے بیٹے کو ذبح کر اور اس بات میں نہ اہلِ کتاب کو شک ہے اور نہ اہلِ اسلام کو کہ ابراہیم علیہ السلام کے پہلے بیٹے اسماعیل علیہ السلام ہی تھے۔

"والذي غر أصحاب هذا القول أن في التوراة التي بأيديهم: اذبح ابنك إسحاق. قال: وهذه الزيادة من تحريفهم وكذبهم، لأنها تناقض قوله: بكرك ووحيدك، ولكن يهود حسدت بني إسماعيل علىٰ هذا الشرف، وأحبوا أن يكون لهم وأن يسوقوه إليهم ويختارونه دون العرب، ويأبىٰ الله إلا أن يجعل فضله لأهله"[2]

اس قول کے قائلین کو اس بات سے دھوکا ہوا ہے کہ ان کے پاس تورات کا جو نسخہ تھا اس میں یہ عبارت تھی:

---

[1] زاد المعاد (۱/ ۷۰)

[2] زاد المعاد (۱/ ۷۰)

"اِذْبَحِ ابْنَکَ اِسْحَاقَ" یعنی ذبح کر اپنے بیٹے اسحاق کو۔ کہا ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہ اس عبارت میں لفظ اسحاق کی زیادتی اہلِ کتاب کی تحریفات سے ہے، کیونکہ یہ زیادتی ہے ان کی کتاب کے اس قول کے مخالف ہے کہ ذبح کر اپنے پہلے اور اکلوتے بیٹے کو، مگر یہود کو اس پر حسد ہوا کہ ذبح ہونے کا شرف بنی اسماعیل میں رہے اور انھوں نے چاہا کہ اس شرف کو کھینچ کر اپنے میں لائیں اور اپنے لیے ثابت کریں اور عرب میں یہ شرف نہ رہے، مگر اللہ تعالیٰ کو ہرگز یہ منظور نہیں ہے کہ اس کا فضل اس شخص کے لیے ثابت ہو جو اس فضل کا اہل نہیں ہے۔

"وكيف يسوغ أن يقال: إن الذبيح إسحاق، والله تعالىٰ قد بشر أم إسحاق به وبابنه يعقوب، فقال تعالىٰ عن الملائكة إنهم قالوا لإبراهيم لما أتوه بالبشرى: ﴿لَا تَخَفْ اِنَّاۤ اُرْسِلْنَاۤ اِلٰی قَوْمِ لُوْطٍ ۝ وَ امْرَاَتُهٗ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ وَ مِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ يَعْقُوْبَ﴾ فمحال أن يبشرها بأنه يكون له ولد، ثم يأمر بذبحه، ولا ريب أن يعقوب داخل في البشارة فتناول البشارة لإسحاق ويعقوب في اللفظ الواحد، وهذا ظاهر الكلام وسياقه"[1]

یعنی یہ قول کہ ذبیح اسحاق علیہ السلام تھے، کیونکر جائز ہوسکتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسحاق علیہ السلام کی ماں کو اسحاق علیہ السلام اور ان کے بیٹے یعقوب علیہ السلام کی بشارت دی، چنانچہ فرمایا: ﴿فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ وَ مِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ يَعْقُوْبَ﴾ یعنی ہم نے ان کو اسحاق کی بشارت دی، اور اسحاق علیہ السلام کے بعد یعقوب کی۔ تو یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ اسحاق علیہ السلام کی ماں کو یہ خوشخبری دیں کہ اس کے ہاں ایک بیٹا پیدا ہوگا، پھر وہ اس کو ذبح کرنے کا حکم دے گا۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ بشارت میں یعقوب علیہ السلام ضرور داخل ہیں، ایک ہی لفظ میں اسحاق اور یعقوب کی بشارت علیہما السلام پر مستعمل ہے۔

پھر علامہ ابن قیم رحمہ اللہ سوال و جواب کی صورت میں ایک اشکال کا جواب دے کر فرماتے ہیں:

"ويدل عليه أيضاً أن سبحانه لما ذكر قصة إبراهيم وابنه الذبيح في سورة الصافات قال: ﴿فَلَمَّاۤ اَسْلَمَا وَتَلَّهٗ لِلْجَبِيْنِ ۝ وَنَادَيْنٰهُ اَنْ يّٰۤاِبْرٰهِيْمُ ۝ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا اِنَّا كَذٰلِكَ نَجْزِی الْمُحْسِنِيْنَ ۝ اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْبَلٰٓؤُا الْمُبِيْنُ ۝ وَفَدَيْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيْمٍ ۝ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِی الْاٰخِرِيْنَ ۝ سَلٰمٌ عَلٰۤی اِبْرٰهِيْمَ ۝ كَذٰلِكَ نَجْزِی الْمُحْسِنِيْنَ ۝ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ ثم قال ﴿وَبَشَّرْنٰهُ بِاِسْحٰقَ نَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ﴾ فهذه بشارة من الله له شكراً علىٰ صبره علىٰ ما أمر به، وهذا ظاهر جداً في أن المبشر به غير الأول، بل هو كالنص فيه"[2]

یعنی اس بات پر کہ ذبیح اسماعیل علیہ السلام تھے، یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ابراہیم اور ان کے بیٹے ذبیح کا قصہ سورت صافات میں ذکر کر کے پھر فرمایا ہے: ﴿وَبَشَّرْنٰهُ بِاِسْحٰقَ نَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ﴾ یعنی ہم

[1] مصدر سابق.

[2] مصدر سابق.

نے ابراہیم کو اسحاق کی بشارت دی، درآنحالیکہ وہ نبی ہیں صالحین سے ہیں، پس یہ اللہ کی طرف سے ابراہیم علیہ السلام کو اس بات پر ایک بشارت ہے کہ انھوں نے اس بات کا صبر کیا جس کا ان کو حکم ہوا تھا، پس ابراہیم اور ان کے بیٹے ذبیح کے ذکر کرنے کے بعد پھر ان کو ان کے صبر پر اسحاق کی بشارت دینا، یہ صاف اور صریح دلیل ہے کہ اسحاق علیہ السلام غیر ذبیح ہیں۔

پھر اس کے بعد ابن القیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"فإن قيل: فالبشارة الثانية وقعت علىٰ نبوته أي لما صبر الأب علىٰ ما أمر به، وأسلم الولد لأمر الله، جازاه الله علىٰ ذلك بأن أعطاه النبوة. قيل: البشارة وقعت علىٰ المجموع علىٰ ذاته ووجوده، وأن يكون نبيا، ولهذا ينصب نبيا علىٰ الحال المقدر أي مقدرا نبوته، فلا يمكن إخراج البشارة وأن يقع علىٰ الأصل، ثم يخص بالحال التابعة الجارية مجرىٰ الفضلة، هذا محال من الكلام، بل إذا وقع البشارة علىٰ نبوته فوقوعها علىٰ وجوده أولىٰ وأحرىٰ، وأيضاً فلا ريب أن الذبيح كان بمكة، ولذلك جعلت القرابين يوم النحر، كما جعل السعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار تذكيراً لشأن إسماعيل وأمه، وإقامة لذكر الله، ومعلوم أن إسماعيل وأمه هما اللذان كانا بمكة دون إسحاق وأمه، ولهذا اتصل مكان الذبح وزمانه بالبيت الحرام الذي اشترك في بنائه إبراهيم وإسماعيل، و كان النحر بمكة من تمام حج البيت الذي كان علىٰ يد إبراهيم وابنه إسماعيل زمانا ومكانا، ولو كان الذبح بالشام، كما يزعم أهل الكتاب ومن تلقىٰ عنهم، لكان القرابين والنحر بالشام لا بمكة، وأيضاً فإن الله سبحانه سمىٰ الذبيح: حليماً، لأنه لا أحلم ممن أسلم نفسه للذبح طاعة لربه، ولما ذكر إسحق سماه: عليما، فقال: ﴿هَلْ اَتٰىكَ حَدِيْثُ ضَيْفِ اِبْرٰهِيْمَ الْمُكْرَمِيْنَ۝ اِذْ دَخَلُوْا عَلَيْهِ فَقَالُوْا سَلٰمًا قَالَ سَلٰمٌ قَوْمٌ مُّنْكَرُوْنَ﴾ إلى أن قال: ﴿قَالُوْا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوْهُ بِغُلٰمٍ عَلِيْمٍ﴾ وهذا إسحاق بلا ريب، لأنه من امرأته، وهي المبشرة به، وأما إسماعيل فمن السرية، وأيضاً فإنهما بشرا به علىٰ الكبر واليأس من الولد، وهذا بخلاف إسماعيل، فإنه ولد قبل ذلك.

"وأيضاً فإن الله سبحانه أجرىٰ العادة البشرية أن بكر الأولاد أحب إلىٰ الوالدين ممن بعده، وإبراهيم لما سأل ربه الولد، ووهبه له، تعلقت شعبة من قلبه بمحبته، والله تعالىٰ قد اتخذه خليلاً، والخلة منصب يقتضي توحيد المحبوب بالمحبة، وأن لا يشارك بينه وبين غيره فيها، فلما أخذ الولد شعبة من قلب الوالد جاءت غيرة الخلة تنتزعها من قلب

الخليل، فأمره الخليل بذبح المحبوب، فلما أقدم علىٰ ذبحه، وكانت محبة الله أعظم عنده من محبة الولد، خلصت الخلة حينئذ من شوائب المشاركة، فلم يبق في الذبح مصلحة، إذ كانت المصلحة إنما هي في العزم وتوطين النفس فيه، فقد حصل المقصود فنسخ الأمر، وفدىٰ الذبيح، وصدق الخليل الرؤيا، وحصل مراد الرب.

"ومعلوم أن هذا الامتحان والاختبار إنما حصل عند أول مولود، ولم يكن ليحصل في المولود الآخر دون الأول، بل لم يحصل عند المولود الآخر من مزاحمة الخلة ما يقتضي الأمر بذبحه، وهذا في غاية الظهور، وأيضاً فإن سارة امرأة الخليل غارت من هاجرة وابنها أشد الغيرة، فإنها كانت جارية، فلما ولدت إسماعيل، وأحبه أبوه اشتدت غيرة سارة، فأمر الله سبحانه أن يبعد عنها هاجرة وابنها، ويسكنها في أرض مكة لتبرد عن سارة حرارة الغيرة، وهذا من رحمته ورأفته فكيف يأمر سبحانه بعد هذا أن يذبح ابنها ويدع ابن الجارية بحاله، هذا مع رحمة الله لها، وإبعاد الضرر عنها، وجبره لها، فكيف يأمر بعد هذا بذبح ابنها دون ابن الجارية، بل حكمته البالغة اقتضت أن يأمر بذبح ولد السرية فحينئذ ترق قلب سارة علىٰ ولدها، وتتبدل قسوة الغيرة رحمة، ويظهر لها بركة هذه الجارية وولدها، وأن الله لا يضيع بيتا، هذه وابنها منهم، وليري عباده جبره بعد الكسر، ولطفه بعد الشدة، وأن عاقبة صبر هاجرة وابنها علىٰ البعد والوحدة والغربة والتسليم إلىٰ ذبح الولد آلت إلىٰ ما آلت إليه من جعل آثارهما ومواطئى أقدامهما مناسك لعباده المؤمنين ومتعبدات لهم إلىٰ يوم القيامة، وهذا سنته تعالىٰ فيمن يريد رفعه من خلقه أن يمن عليه بعد استضعافه وذله وانكساره. قال تعالىٰ: ﴿وَ نُرِيْدُ اَنْ نَّمُنَّ عَلَى الَّذِيْنَ اسْتُضْعِفُوْا فِي الْاَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَّ نَجْعَلَهُمُ الْوٰرِثِيْنَ﴾ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم"[1] انتهىٰ كلام ابن القيم.

[اگر اعتراض کیا جائے کہ دوسری بشارت صرف نبوت کے وقوع کی تھی کہ جب باپ نے صبر کیا اور بیٹے نے اللہ تعالیٰ کے حکم کو تسلیم کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کو اس کا بدلہ نبوت کی شکل میں دیا۔ اس کا جواب یہ بشارت دو چیزوں کی تھی ایک اس کے وجود اور ذات کی اور دوسرے اس کے نبی ہونے کی، یہی وجہ ہے کہ لفظ "نبیا" اس آیت میں حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، لہٰذا یہ ممکن ہی نہیں کہ بشارت جو اصل میں زائد چیز شمار ہوتا ہے! بلکہ یوں ہی سمجھ لیں کہ بشارت نبوت کی ہے، اگر نبوت کی بشارت ہے تو اس یعنی وجود پر واقع ہو رہی ہے، اس کو اس سے نکال کر "حال" کے تابع کر دیا جائے جو اصل نہیں بلکہ کلام

[1] زاد المعاد (١/ ٧٠)

کے وجود پر بالاولیٰ اور بدرجہ اول دلالت کرتی ہے، اس کے علاوہ یہ بات تو یقینی ہے کہ یہ ذبح مکہ میں واقع ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ قربانیوں کی رسم مکے میں چلی آتی ہے، جس طرح اسماعیل اور اس کی ماں کی ان کی یادگار اور اللہ کا ذکر قائم کرنے کے لیے صفا مروہ کے درمیان سعی کرنے اور جمرات کو کنکر مارنے کا حکم دیا گیا، نیز مکہ میں حضرت اسماعیل اور ان کی والدہ ہی تھی، اسحاق اور ان کی والدہ نہیں تھی، بنا بریں ذبح کی جگہ اور وقت بیت اللہ کے ساتھ متصل ہو گیا جس کی تعمیر میں حضرت ابراہیم اور ان کے بیٹے اسماعیل نے شرکت کی تھی اور مکہ میں قربانی حج کا حصہ قرار پائی جو زمان و مکان کے اعتبار سے ابراہیم اور اسماعیل کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوا۔ اگر حضرت اسحاق ذبیح ہوتے تو شام میں ہوتے، کیوں کہ وہ مکہ میں کبھی نہ آئے تو قربانیوں کی رسم بھی شام میں ہوتی۔ یہ صاف دلیل ہے کہ ذبیح حضرت اسماعیل تھے نہ کہ حضرت اسحاق۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ حضرت اسماعیل کو اللہ تعالیٰ نے حوصلے والا لڑکا فرمایا ہے اور حضرت اسحاق کو علم والا لڑکا کہا ہے اور اس سے بڑھ کر حوصلہ کیا ہو سکتا ہے کہ کوئی اپنی جان ذبح کرنے کے لیے پیش کر دے، اگر ذبیح حضرت اسحاق ہوتے تو ان کو حوصلے والا لڑکا کہا جاتا اور تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ حضرت اسحاق کی ولادت سے پہلے ذبح ہونے کا واقع ہو چکا تھا اور یہ بھی ذہن میں رکھیں کہ حضرت اسحاق کی ولادت حضرت سارہ اور حضرت ابراہیم کے بڑھاپے میں ہوئی اور حضرت اسماعیل کی ولادت کے وقت حضرت ابرہیم بھی اتنے بوڑھے نہ تھے اور حضرت ہاجرہ تو جوان تھیں اور یہ جو سورت ذاریات میں بشارت مذکور ہے، وہ حضرت اسحاق کے متعلق ہے۔ یہ بھی انسانی فطرت ہے کہ جتنا پیار پہلے بچے سے ہوتا ہے، دوسری اولاد سے اتنا پیار نہیں ہوتا۔ ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے ایک بچے کی دعا مانگی، جب لڑکا مل گیا تو حضرت ابراہیم کے دل میں اس بچے کی محبت بھی آ گئی اور آپ اللہ تعالیٰ کے خلیل تھے اور خُلت کا تقاضا تھا کہ اس دل میں اور کسی کی محبت پیدا نہ ہو، چناں چہ اللہ تعالیٰ نے اس محبوب (بچے) کو ذبح کرنے کا حکم دے دیا۔ چوں کہ ابراہیم ﷺ کے دل میں اللہ تعالیٰ کی محبت اسماعیل کی محبت سے زیادہ تھی، لہٰذا ان کو ذبح کرنے پر تیار ہو گئے۔ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دل سے شراکت کی تمام آمیزشیں دور ہو گئیں تو اب بچے کے ذبح کا کوئی فائدہ نہ تھا، لہٰذا ان کو اللہ تعالیٰ نے بچا لیا۔ مینڈھے سے ان کا فدیہ دیا گیا اور خلیل کا خواب سچا ہو گیا۔ خدا تعالیٰ کی مراد پوری ہو گئی۔

تو معلوم ہوا کہ یہ امتحان پہلے بچے کی پیدائش پر ہی ہوا تھا۔ دوسری اولاد کے متعلق اس کا وہم و گمان بھی نہیں ہو سکتا اور یہ بھی سوچیں کہ جب حضرت ہاجرہ کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو حضرت سارہ کے دل میں رشک آیا، اللہ تعالیٰ نے اس نیک بندی کا دل ٹھنڈا کرنے کے لیے حضرت ابراہیم کو حکم دیا کہ ہاجرہ اور ان کے بیٹے کو عرب میں چھوڑ آؤ اور خدا تعالیٰ یہ کیسے کر سکتے تھے کہ ہاجرہ کا بیٹا تو زندہ رہے اور سارہ کو بعد میں بیٹا

دے کر اس کو ذبح کرا دیا جائے، بلکہ حکمت اور مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ لونڈی کے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا جائے، تاکہ سارہ کے دل میں اس کے بیٹے کے لیے نرم گوشہ پیدا ہو اور اس کے لیے اس لونڈی اور اس کے بیٹے کی برکت رونما ہو اور پھر ہاجرہ اور ان کے بچے نے اس راہ میں جو تکلیفیں برداشت کیں، وطن سے دور ہوئے، غربت، تنہائی اور مسافری کی صعوبتیں برداشت کیں تو ان کو یہ انعام ملا کہ خدا تعالیٰ نے ان کے قدموں کے نشانات محفوظ رکھے اور ان کو حج کے ارکان بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ کسی کا اجر ضائع نہیں کرتے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ نُرِيْدُ اَنْ نَّمُنَّ .... الْوٰرِثِيْنَ﴾ ]

اگر کوئی کہے: ظاہر نظمِ قرآن سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیل علیہ السلام ذبیح تھے، مگر قرآن میں اس کی صاف تصریح نہیں آئی ہے کہ ذبیح کون تھے تو حدیثوں میں تو صاف تصریح آ گئی ہے کہ ذبیح اسحاق علیہ السلام تھے، پس ان احادیث کے مطابق اسحاق علیہ السلام کو کیوں ذبیح نہیں کہا جاتا اور صاف اور مصرح امر کو چھوڑ کر غیر مصرح کو کیوں اختیار کیا جاتا ہے؟ اور وہ حدیثیں یہ ہیں:

① تفسیر درمنثور میں ہے:

"أخرج الدارقطني في الأفراد والديلمي عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: الذبيح إسحاق"[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ذبیح اسحاق ہے]

② تفسیر درمنثور میں ہے:

"وأخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال: سئل النبي ﷺ من أكرم الناس؟ قال: يوسف بن يعقوب بن إسحاق ذبيح الله"[2]

[نبی کریم ﷺ سے سوال ہوا کہ سب سے معزز آدمی کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یوسف بن یعقوب بن اسحاق ذبیح اللہ]

③ تفسیر درمنثور میں ہے:

"أخرج ابن أبي حاتم عن أبي روق رحمہ اللہ قال: لما حبس يوسف عليه السلام أخاه بسبب السرقة، كتبه إليه يعقوب عليه السلام: من يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم خليل الله إلىٰ يوسف عزيز فرعون. أما بعد: فإنا أهل بيت موكل بنا البلاء، إن أبي إبراهيم عليه السلام ألقي في النار في الله، فصبر فجعلها الله عليه بردا وسلاما، وإن أبي إسحاق قرب للذبح في الله فصبر ففداه الله بذبح عظيم، وإن الله كان وهب لي قرة عين فسلبنيه فأذهب حزنه بصري، وأيبس لحمي علىٰ عظمي فلا ليلي

[1] الدر المنثور (٧/ ١٠٧) فتح القدير للشوكاني (٤/ ٥٧٢) ضعيف الجامع، رقم الحديث (٣٠٥٩)

[2] الدر المنثور (٧/ ١٠٨) المعجم الكبير (١٠/ ١٤٨) امام ہیثمی فرماتے ہیں: "بقية مدلس، وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه" (مجمع الزوائد: ٨/ ٢٠٥)

ليل، ولا نهاري نهار، والأسير الذي في يديك بما ادعي عليه من السرق أخوه لأمه، فكنت إذا ذكرت أسفي عليه قربته مني فيسلي عني بعض ما كنت أجد، وقد بلغني أنك حبسته بسبب سرقة، فخل سبيله، فإني لم ألد سارقا، وليس بسارق، والسلام"[1]

[جب یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائی کو چوری کے الزام میں روک لیا تو یعقوب علیہ السلام نے انھیں خط لکھا کہ ''ہم ایک ایسا گھرانہ ہیں، جن پر مصیبت مسلط ہے، میرے باپ ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا گیا اور انھوں نے صبر کیا تو اللہ نے ان پر آگ کو ٹھنڈا کر دیا اور میرے باپ اسحاق علیہ السلام کو قربان گاہ میں لے جا کر ذبح کیا۔ انھوں نے صبر کیا تو اللہ نے ان کو بچا لیا اور فدیے میں مینڈھا ذبح ہوگیا اور مجھے اللہ نے آنکھوں کی ٹھنڈک عطا فرمائی تھی، وہ مجھ سے چھین لی، اس کا غم میری بینائی لے گیا، میری ہڈیوں سے گوشت خشک ہوگیا اور نہ رات میری رات ہے اور نہ دن میرا دن ہے، اور وہ قیدی جو آپ کے پاس چوری کے الزام میں گرفتار ہے، وہ اس کا ماں جایا بھائی ہے۔ میں اس کو دیکھ کر اپنے دل کو تسلی دے لیا کرتا تھا۔ اب وہ بھی مجھ سے چوری کے بہانے چھن گیا۔ آپ اسے چھوڑ دیں، نہ وہ چور ہے نہ میں چور جننے والا ہوں]

④ مشکات شریف کے "باب النذور" میں ہے:

"عن محمد بن المنتشر قال: إن رجلا نذر أن ينحر نفسه إن نجاه الله من عدوه، فسأل ابن عباس، فقال له: سل مسروقا، فسأله فقال: لا تنحر نفسك، فإنك إن كنت مؤمنا، قتلت نفساً مؤمنة، وإن كنت كافرا تعجلتَ إلىٰ النار، واشتر كبشا فاذبحه للمساكين، فإن إسحاق خير منك، وفدي بكبش، فأخبر ابن عباس فقال: هذا كنت أردت أن أفتيك. رواه رزين"[2]

[ایک آدمی دشمن کے پنجے میں گرفتار ہوگیا، اس نے نذر مانی کہ اگر مجھے خدا تعالیٰ نے اس دشمن سے نجات دی تو میں اپنے آپ کو خدا کے لیے ذبح کروں گا۔ اس نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مسئلہ پوچھا: آپ نے فرمایا: مسروق سے پوچھو، ان سے پوچھا تو انھوں نے کہا: اپنے آپ کو قتل نہ کر، اگر تو مومن ہے تو ایک مومن کا قتل تیرے ذمے ہوگا اور اگر کافر ہے تو آگ کے لیے جلدی کرتا ہے۔ ایک مینڈھا ذبح کر کے مسکینوں کو کھلا دے۔ اسحاق تجھ سے بہتر تھے، ان کا فدیہ بھی ایک مینڈھے سے ہوا تھا، اس نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو مسروق کا جواب بتایا تو آپ کہنے لگے: میں بھی تجھ کو یہی جواب دینا چاہتا تھا]

تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ سب حدیثیں ضعیف و ناقابل احتجاج ہیں۔ پہلی حدیث کو جلال الدین نے جامع صغیر

① تفسیر ابن أبي حاتم (٧/ ٢١٨٥) الدر المنثور (٤/ ٥٦٧) اسے بیان کرنے والے ابو روق تابعی ہیں اور اس کی سند بھی منقطع ہے۔
② مشكاة المصابيح (٢/ ٢٨٤) علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کی سند نہیں ملی، کیونکہ رزین کی کتاب مفقود ہے۔

میں ذکر کر کے برمز "ض" ضعیف کہا ہے اور اس کے علاوہ اور اہلِ علم نے بھی اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔ دوسری حدیث کو بخاری و مسلم وغیرہما نے روایت کیا ہے،[1] مگر اس میں لفظ اسحاق کے بعد ذبیح اللہ کا لفظ نہیں ہے۔ اہلِ علم نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اس حدیث میں ذبیح اللہ کا لفظ کسی راوی نے اپنی طرف سے زیادہ کر دیا ہے۔[2] تیسری حدیث کی نسبت تفسیر بیضاوی وغیرہ میں لکھا ہے: "لم یثبت"[3] یعنی یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔ چوتھی کی سند کا حال معلوم نہیں کہ کیسی ہے: صحیح ہے یا ضعیف۔ اگر صحیح بھی ہو تو یہ ابن عباس کا قول ہے، جو محتمل ہے کہ اسرائیلیات سے ماخوذ ہو۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم.

الغرض ان حدیثوں میں سے کوئی حدیث قابلِ احتجاج و لائقِ اعتماد نہیں ہے اور ان حدیثوں کے علاوہ اور حدیثیں بھی پیش کی جاتی ہیں، مگر وہ بھی ایسی ہی نا قابلِ احتجاج ہیں اور ساتھ اس کے ان احادیث کے معارض ایسی حدیثیں بھی ہیں، جن میں صاف تصریح ہے کہ ذبیح اسماعیل علیہ السلام تھے، مثلاً ایک یہ حدیث جو تفسیر درمنثور میں بحوالہ ابن جریر وغیرہ ہے:

"أخرج ابن جرير والآمدي في المغازي، والخلعي في فوائده، والحاكم وابن مردويه بسند ضعيف، عن عبد الله بن سعيد الصنابحي قال: حضرنا مجلس معاوية بن أبي سفيان فتذاكر القوم إسماعيل وإسحاق: أيهما الذبيح؟ فقال: سقطتم علىٰ الخبير، كنا عند رسول الله ﷺ فأتاه أعرابي فقال: يا رسول الله خلفت الكلأ يابسا، والماء عابسا، هلك العيال وضاع المال، فعد علي مما أفاء الله عليك يا ابن الذبيحين! فتبسم رسول الله ﷺ، ولم ينكر عليه، فقال القوم: من الذبيحان يا أمير المؤمنين؟ قال: إن عبد المطلب لما حفر زمزم، نذر لله تعالىٰ إن سهل حفرها أن ينحر بعض ولده، فلما فرغ أسهم بينهم، وكانوا عشرة فخرج السهم علىٰ عبد الله، فأراد ذبحه فمنعه أخواله من بني مخزوم، وقالوا: أرض ربك، وافد ابنك، ففداه بمائة ناقة، فهو الذبيح، وإسماعيل الثاني"[4]

[عبداللہ بن سعید صنابحی کہتے ہیں: ہم معاویہ رضی اللہ عنہ کی مجلس میں تھے، لوگ باتیں کر رہے تھے کہ ذبیح کون ہے، اسماعیل کہ اسحاق؟ انھوں نے کہا: تم باخبر کے پاس بیٹھے ہو، ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک اعرابی آیا اور کہنے لگا: یا رسول اللہ ﷺ! گھاس خشک ہوگئی، پانی ختم ہوگیا، اہل و عیال ہلاک ہونے لگے، مال ضائع ہوگیا۔ اے ذبیحین (دو ذبیحوں) کے بیٹے! میری کچھ مدد کر، رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے اور

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣١٧٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٣٧٨)

[2] الفتح السماوي للمناوي (٨٤٢)

[3] الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي (٨٤٣)

[4] الدر المنثور (٧/ ١٠٦) نیز امام ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "إسناده واه" (المستدرك: ٢/ ٦٠٤) نیز دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (٣٣١)

اس پر انکار نہ کیا۔ لوگوں نے امیر معاویہ سے پوچھا: دو ذبیح کون سے ہیں؟ تو فرمایا: عبدالمطلب نے جب زمزم کا کنواں کھودنا چاہا تو نذر مانی کہ اگر یہ کنواں آسانی سے مجھے دستیاب ہوگیا تو میں اپنی اولاد میں سے ایک لڑکا خدا کے نام پر ذبح کروں گا۔ چناں چہ انھوں نے اپنی اولاد پر قرعہ ڈالا تو حضرت عبداللہ کا نام نکلا، لہٰذا ان کے بدلے سو اونٹ ذبح کیے گئے اور دوسرے ذبیح حضرت اسماعیل علیہ السلام تھے]

دیکھو! یہ حدیث صاف اور صراحت طور پر بتاتی ہے کہ ذبیح اسماعیل علیہ السلام تھے، پس احادیث مذکورہ بالا جن سے اسحاق علیہ السلام کا ذبیح ہونا ثابت ہوتا ہے، بوجہ تعارض کے بھی ناقابلِ استدلال ہیں۔ الحاصل تعیینِ ذبیح میں حدیثیں مختلف و متعارض آئی ہیں اور باوجود تخالف و تعارض کے کل کی کل ضعیف ہیں، اس تعارض وضعف کی وجہ سے ان کا ہونا نہ ہونے کے برابر ہے، اسی وجہ سے ان کو کالعدم سمجھ کر ظاہر نظمِ قرآن سے جو بات ثابت ہوئی ہے، اس کو اختیار کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## کیا یہ احادیث صحیح ہیں اور ان کو قدسی کہنا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین احادیثِ مذکورہ ذیل کے بارے میں کہ یہ صحیح ہیں یا ضعیف یا موضوع اور ان میں سے نمبر 1 و نمبر 4 کو حدیثِ قدسی کہنا کیسا ہے؟

وہ حدیثیں یہ ہیں:

1 "لولاك لما خلقت الأفلاك" [اگر تو نہ ہوتا تو میں افلاک کو پیدا نہ کرتا]

2 "من زار العلماء فكأنما زارني، ومن صافح العلماء فكأنما صافحني، ومن جالس العلماء فكأنما جالسني، ومن جالسني في الدنيا أجلس له يوم القيامة"

[جس نے علما کی زیارت کی گویا اس نے میری زیارت کی، جس نے علما سے مصافحہ کیا گویا اس نے مجھ سے مصافحہ کیا، جس نے علما سے مجلس کی گویا اس نے مجھ سے مجلس کی اور جس نے دنیا میں مجھ سے مجلس کی تو میں قیامت کے دن اس کے ساتھ بیٹھوں گا]

3 "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل" [میری امت کے علما بنی اسرائیل کے انبیا کی طرح ہیں]

4 "إنه كان ﷺ يقول: اللهم أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً، واحشرني في زمرة المساكين"

[بلاشبہ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے: "اے اللہ! مجھ کو مسکین زندہ رکھ اور مجھے مسکین ہی فوت کر اور مجھ کو مساکین کے زمرے میں اکٹھا کر]

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ٤٦٣)

⑤ "رجب شهر الله، وشعبان شهري، و رمضان شهر أمتي"

[رجب اللہ کا مہینا ہے، شعبان میرا مہینا ہے اور رمضان میری امت کا مہینا ہے]

**جواب** ماسوائے حدیث نمبر ④ کے باقی سب حدیثیں موضوع ہیں اور موضوع حدیث کو موضوع جان کر بیان کرنا حرام ہے اور داخل وعید ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

"يحرم رواية الحديث الموضوع علىٰ من عرف كونه موضوعا أو غلب على ظنه وضعه، فمن روىٰ حديثاً علم وضعه أو ظن وضعه فهو مندرج في الوعيد"[1]

[حدیث موضوع کی روایت کرنا اس آدمی پر حرام ہے، جس کو اس کے موضوع ہونے کا علم ہو یا غالب ظن اس کے موضوع ہونے کا ہو اور جو ایسی حدیث جانتے ہوئے روایت کرے، جو موضوع یا بظنِ غالب موضوع ہو تو وہ وعید میں شامل ہے]

ہاں حدیث نمبر ① کی نسبت ملا علی قاری اپنے موضوعات میں لکھتے ہیں:

"قال الصغاني: إنه موضوع، كذا في الخلاصة، لكن معناه صحيح، فقد روى الديلمي عن ابن عباس مرفوعاً: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد! لولاك ما خلقت الجنة، ولولاك ما خلقت النار"[2]

[صغانی نے کہا: یہ حدیث موضوع ہے، لیکن اس کا معنی صحیح ہے۔ ابن عباس نے مرفوعا روایت کیا ہے کہ جبرائیل نے میرے پاس آ کر بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اے محمد (ﷺ)! اگر تو نہ ہوتا تو میں جنت اور دوزخ کو پیدا نہ کرتا]

نیز حدیث نمبر ③ کی نسبت لکھتے ہیں کہ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس میں سکوت کیا ہے، لہٰذا بعد ثبوت وضع حدیث نمبر ① کے اس کو حدیث قدسی کہنا محض خطا ہے، نیز حدیث نمبر ④ بھی قدسی نہیں ہے۔ اس لیے کہ عبارت "كان رسول اللهﷺ" خود اس پر دال ہے کہ یہ قول اللہ عزوجل کا نہیں، کیونکہ حدیث قدسی اس حدیث کو کہتے ہیں، جو بواسطہ جبریل یا بلا واسطہ آنحضرت ﷺ کو اللہ تعالیٰ سے پہنچی ہو، اسی وجہ سے جو حدیث قدسی ہوتی ہے، عبارت اس کی یوں ہوتی ہے: قال رسول اللهﷺ قال الله عزوجل.

حررہ: عبدالوہاب، عفی عنه.

**هو الموفق** حدیث نمبر ④ کو ابن جوزی نے موضوع کہا ہے، مگر حق یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع نہیں ہے۔ حاکم نے مستدرک میں اس کو صحیح کہا ہے اور حافظ ذہبی نے تلخیص المستدرک میں حاکم کی تصحیح کو برقرار رکھا ہے، کما في

---

① شرح صحيح مسلم (١/ ٧١)

② الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (ص: ٢٩٥) اس روایت کی تائید میں ذکر کردہ دیلمی کی روایت بھی صحیح نہیں، لہٰذا یہ معنی اور روایت دونوں ہی درست نہیں۔ دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (٢٨٣)

الفوائد المجموعة للعلامة الشوكاني رحمه الله.

حافظ ابن حجر "تلخیص الحبیر" (ص: ۲۷۵) میں لکھتے ہیں:

"وأما الثاني (أي حديث: اللهم أحيني مسكينا...) فرواه الترمذي من حديث أنس رضي الله عنه واستغربه، وإسناده ضعيف، وفي الباب عن أبي سعيد، رواه ابن ماجه، و في إسناده ضعف أيضاً، وله طريق أخرىٰ في المستدرك من حديث عطاء عنه، وطوله البيهقي، و رواه البيهقي من حديث عبادة بن الصامت، وأسرف ابن الجوزي فذكر هذا الحديث في الموضوعات"[1] انتهىٰ

[اے اللہ! مجھ کو مسکینی کی حالت میں زندہ رکھ۔ اس کو ترمذی نے انس سے روایت کیا ہے اور اس کی سند ضعیف ہے۔ ابن ماجہ نے ابو سعید سے روایت کیا ہے اور اس کی سند بھی ضعیف ہے۔ مستدرک حاکم میں اس کے اور بھی طرق ہیں۔ بیہقی نے اس کو عبادہ بن صامت سے روایت کیا ہے اور ابن جوزی نے زیادتی کی جو اس کو موضوع لکھ دیا] واللّٰه تعالیٰ أعلم.

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰه عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## کیا یہ حدیث «أَنَا كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّيْنِ» صحیح ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین کہ «أنا كنت نبيا و آدم بين الماء والطين»[3] کیسی ہے اور اس کا کیا مطلب ہے؟

مرسلہ: مولوی ابو محمد عبدالجبار صاحب، از کھنڈیلہ ضلع جے پور شیخا واٹی، پوسٹ سری مادھو پور مدرسہ اہلحدیث

**جواب** جامع ترمذی (۴/۲۹۲) میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"قال: قالوا: يا رسول اللّٰه ﷺ! متى وجبت لك النبوة؟ قال: «وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ» هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه"[4]

[اس نے بیان کیا کہ لوگوں سے دریافت کیا: یا رسول اللہ ﷺ آپ کے لیے نبوت کب واجب ہوئی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب آدم علیہ السلام روح و جسم کے درمیان تھے۔" یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے واسطے سے حسن صحیح غریب ہے، ہم اس کو اسی واسطے سے جانتے ہیں]

---

[1] التلخيص الحبير (۳/ ۱۰۹)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۳۰۳)

[3] یہ حدیث موضوع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: تنزیہ الشریعة (۱/ ۳۴۰) تذکرة الموضوعات (ص: ۸۶) الموضوعات للملا علي القاري (ص: ۲۷۱) السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (۳۰۱)

[4] سنن الترمذي، رقم الحديث (۳۶۰۹)

ترمذی نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، لیکن اس کی سند میں ولید بن مسلم واقع ہیں اور یہ مدلس ہیں اور انھوں نے اس حدیث کو اوزاعی سے معنعنا روایت کیا ہے۔[1]

تقریب میں ہے:

"الوليد بن مسلم القرشي مولاهم، أبو العباس الدمشقي؛ ثقة لكنه كثير التدليس والتسوية، من الثامنة"[2]

[ابو العباس، ولید بن مسلم قرشی، دمشقی (ان کا آزاد کردہ غلام) ثقہ ہے، لیکن وہ بہت تدلیسِ تسویہ کرنے والا ہے۔ آٹھویں طبقے سے ہے]

مسند احمد وغیرہ میں عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت ہے:

«إِنِّي عَبْدُ اللّٰهِ وَ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وَإِنَّ آدَمُ لَمُنْجَدِلٌ فِيْ طِيْنَتِهِ»[3] الحديث

[بلاشبہہ میں (تب سے) اللہ کا بندہ اور خاتم النبیین ہوں، جب آدم علیہ السلام ابھی اپنی مٹی میں گوندھے ہوئے تھے]

اس حدیث کو ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (۳۱۴/۱۴) میں اس حدیث کو ذکر کر کے لکھتے ہیں:

"أخرجه البخاري في التاريخ، وأخرجه أيضاً أحمد، وصححه ابن حبان والحاكم"[4] انتهىٰ

[امام بخاری رحمہ اللہ نے اسے تاریخ میں بیان کیا، نیز اس کو امام احمد رحمہ اللہ نے بیان کیا اور ابن حبان و حاکم نے اسے صحیح کہا]

فتح الباری میں یہ حدیث اسی لفظ سے منقول ہے اور مشکاۃ شریف میں یہ حدیث بحوالہ شرح السنہ بایں لفظ منقول ہے:

«إِنِّيْ عَبْدُ اللّٰهِ مَكْتُوْبٌ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَإِنَّ آدَمُ لَمُنْجَدِلٌ فِيْ طِيْنَتِهِ»[5] الحديث

[میں اللہ کا بندہ اور خاتم النبیین لکھا گیا تھا جب آدم علیہ السلام اپنی مٹی میں گوندھے ہوئے تھے]

جامع ترمذی کی حدیث مذکور کا ترجمہ و مطلب شیخ عبدالحق محدث دہلوی "أشعة اللمعات" میں اس طرح لکھتے ہیں:

"(عن أبي هريرة قال: قالوا:) گفت ابو ہریرہ: گفتند صحابہ: (يا رسول الله! متى وجبت لك النبوة) کہ ثابت شد مرا ترا نبوت و در کدام وقت بداں نامزد گشتی (قال: وآدم بين الروح والجسد)

① دیگر صحیح اسانید سے بھی یہ روایت مروی ہے۔ دیکھیں: مسند أحمد (۲۷/ ۱۷۶)

② تقريب التهذيب (ص: ٥٨٤)

③ مسند أحمد (٤/ ١٢٧) صحيح ابن حبان (١٤/ ٣١٢) المستدرك (٢/ ٤٥٣)

④ فتح الباري (٦/ ٥٥٩)

⑤ مشكاة المصابيح (٣/ ٢٥١) نیز دیکھیں: شرح السنة (١٣/ ٢٠٧)

گفت آں حضرت ثابت شد مرا نبوت و حال آنکہ آدم میان روح و جسد بود، یعنی خلقت آدم تمام نشدہ بود و روح او بجسد متعلق نشدہ بود کنایت از سبق تقدم است'' انتہی [1] (ایں فتویٰ نا تمام بود) [2]

[ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کی: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! متی وجبت لك النبوة؟ ''آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کب نبوت واجب ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کب نبی نامزد ہوئے؟'' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وآدم بین الروح والجسد ''نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا: میرے لیے تب نبوت ثابت ہو گئی جب آدم علیہ السلام روح و جسم کے درمیان تھے'' یعنی آدم علیہ السلام کی تخلیق مکمل نہیں ہوئی تھی، اور ان کی روح جسم کے ساتھ متعلق نہیں ہوئی تھی، یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تقدم کی طرف اشارہ ہے]

## حدیثِ نبوی ''مومن کا مال نہیں کھاتا مگر مومن'' کا مطلب:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و شرع متین ان مسائلِ مندرجہ ذیل میں:

حدیث شریف میں آیا ہے کہ ''مومن کا مال نہیں کھاتا مگر مومن'' اس کا کیا مطلب ہے؟ مثال مع تشریح ہو؟

**جواب** اس مضمون کی حدیث کہ ''مومن کا مال نہیں کھاتا مگر مومن'' مجھے معلوم نہیں۔ ہاں ترمذی اور ابوداود میں یہ حدیث آئی ہے: «لَا يَأْكُلْ طَعَامَكَ إِلَّا تَقِيٌّ» [3] یعنی تیرا کھانا نہ کھائے مگر پرہیزگار۔ مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ فاسق و فاجر کی دعوت کرنا اور ان کو دعوت کا کھانا کھلانا نہیں چاہیے، بلکہ متقی اور پرہیزگار کی دعوت کرنا اور ان کو دعوت کھلانا چاہیے اور انھیں کے ساتھ مواکلت و مشاربت رکھنا چاہیے، لیکن کسی بھوکے پیاسے غیر پرہیزگار کو کھلا پلا دینا منع نہیں ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم

كتبه: محمد عبد الرحمن، عفا الله عنه.

## کیا صحاحِ ستہ میں پچاس احادیث موضوع ہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک شخص کہتا ہے کہ صحاح ستہ میں پچاس حدیثیں موضوع ہیں،

---

[1] أشعة اللمعات (٤/ ٤٩٩)

[2] اس حدیث میں ''مکتوب'' سے مراد خدا کے علم میں مکتوب ہونا ہے۔ اس کی مثال حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ قول ہے: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مریم: ٣٠] تفسیر خازن میں اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: ''وهذا إخبار عما كتب له في اللوح المحفوظ، كما قيل للنبي ﷺ: متى كتبت نبيا؟ قال: كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد'' (تفسير خازن: ٣/ ٢٢٠) نیز مروی ہے: «أنا خاتم الأنبياء في أم الكتاب وآدم لمنجدل في طينته» (تحفة الأحوذي: ٣/ ٢٤١) ایک حدیث میں ہے: ''عن أم سلمة قالت: لا تزال يصيبك في كل عام وجع من الشاة المسمومة التي أكلت، قال: ما أصابني شيئ منها إلا وهو مكتوب علي، وآدم في طينته'' رواه ابن ماجه، كذا في المشكاة في باب الإيمان بالقدر. [عبدالسمیع مبارک پوری]

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٨٣٢) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٣٩٥)

آیا یہ قول صحیح ہے یا غلط؟

**جواب** جو شخص یہ کہتا ہے کہ صحاح ستہ میں پچاس حدیثیں موضوع ہیں، اس کا یہ قول سراسر غلط ہے اور وہ شخص محض جاہل و ناواقف ہے۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں تمام احادیثِ مرفوعہ مسندہ صحیح ہیں، ان میں کسی حدیث کا موضوع ہونا کیا معنی، کوئی حدیث ضعیف بھی نہیں ہے اور ان احادیثِ مرفوعہ مسندہ کے علاوہ اور جتنی روایات تعلیقات وغیرہ ہیں، ان میں کوئی روایت موضوع نہیں ہے۔ رہیں سنن اربعہ سو جامع ترمذی اور ابو داود اور نسائی میں بھی کوئی حدیث موضوع نہیں ہے۔[1] ہاں ابن ماجہ میں صرف ایک حدیث موضوع بتائی جاتی ہے، جو ابن ماجہ کے شہر قزوین کی فضیلت میں آئی ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ "الفوائد المجموعة" (ص: ۱۵۰) میں لکھتے ہیں:

"حديث: ستفتح عليكم الآفاق، ويفتح عليكم مدينة، يقال لها قزوين، من رابط فيها أربعين، له في الجنة عمودين من ذهب (إلى قوله) قد أورده ابن الجوزي في الموضوعات فأصاب، ولعل هذا هو الحديث الذي يقال: إن في سنن ابن ماجه حديثاً موضوعاً" انتهیٰ

[تمھارے لیے دنیا فتح ہوتی جائے گی، اور ایک شہر فتح ہوگا، جس کا نام قزوین ہوگا، جو اس میں چالیس دن پہرہ دے گا، اس کے لیے جنت میں سونے کے دو ستون ہوں گے۔ ابن جوزی نے اس کو موضوع کہا ہے اور شاید یہی وہ حدیث ہے، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ سنن ابن ماجہ میں ایک موضوع حدیث ہے]

مگر حافظ سیوطی اپنے تعقبات میں لکھتے ہیں کہ ابن ماجہ کی اس حدیث کو موضوعات کے سلک میں درج کرنا نہیں چاہیے۔ عبارته هكذا:

"قلت: أخرجه ابن ماجه. قال المزي في التهذيب: إنه حديث منكر، لا يعرف إلا من رواية داود، و المنكر من قسم الضعيف، وهو محتمل في الفضائل، و عبارته في آخر الكتاب هكذا: هذا آخر ما أوردته في هذا الكتاب من الأحاديث المتعقبة التي لا سبيل إلى إدراجها في سلك الموضوعات"[2] انتهى، والله تعالىٰ أعلم، وعلمه أتم.

[اس کو ابن ماجہ نے بیان کیا ہے۔ مزی نے تہذیب میں کہا ہے: یہ حدیث منکر ہے، جو صرف داود سے مروی

---

[1] بلاشبہ صحیحین میں باتفاق امت کوئی موضوع حدیث نہیں ہے، البتہ سنن اربعہ میں بعض میں علما قدیماً و حدیثاً بعض موضوعات کا ذکر کرتے آئے ہیں، چنانچہ علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ نے سنن ترمذی میں اٹھارہ (۱۸) اور سنن ابن ماجہ میں پینتالیس (۴۵) موضوعات کا ذکر کیا ہے، اسی طرح انھوں نے سنن ابی داود کی ایک حدیث (۵۲۷۳) کو موضوع کہا ہے، جو محل نظر ہے۔ مذکورہ بالا تعداد ایک تقریبی اندازہ ہے، جس سے اختلاف ممکن ہے، البتہ اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ سنن اربعہ میں بعض کے اندر موضوع احادیث موجود ہیں۔

[2] التعقبات (ص: ۳٦٠)

ہے۔ منکر ضعیف کی ایک قسم ہے اور حدیث ضعیف فضائل میں متحمل ہے اور اس کو موضوع نہیں کہنا چاہیے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## معمر حبشی کی صحابیت اور علی ہمدانی کی تابعیت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ملک کشمیر کے اہلِ اسلام معمر حبشی کی صحابیت اور تابعیت علی ہمدانی کے بارے میں جھگڑ کر دو فریق ہوگئے ہیں۔ دعویٰ ایک فریق کا یہ ہے کہ ایک شخص معمر حبشی نام حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حواریوں میں سے تھا۔ آپ کی دعا کی برکت سے ہمارے حضرت علیہ السلام کے زمانہ بابرکت تک زندہ رہ کر پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شرفِ صحبت حاصل کیا، بعد ازاں بدعائے حضرت علیہ السلام ۷۰۰ ہجری تک زندہ رہ کر حضرت علی ہمدانی سے ملاقات کی، جس کی وجہ سے فریق مذکور حضرت علی ہمدانی کے تابعی ہونے کا مدعی ہے، اور فریقِ ثانی کا دعویٰ ہے کہ معمر حبشی کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حواریوں میں سے ہونا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک زندہ رہ کر شرفِ صحبت حاصل کرنا بالکل غلط و باطل ہے، کیونکہ یہ بات کسی دلیل سے ثابت نہیں، نیز معمر حبشی کا ۷۰۰ ہجری تک زندہ رہنا، چونکہ مخالف صحیح حدیث بخاری و مسلم «مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ يَأْتِيَ عَلَيْهَا مِائَةُ سَنَةَ ... الحديث» کے ہے، باطل و مردود ہے، پس جبکہ معمر حبشی کا صحابی ہونا پایۂ ثبوت کو نہ پہنچا تو اس سے علی ہمدانی کا تابعی نہ ہونا بھی اظہر من الشمس ہے۔ درمیان دونوں فریقوں کے نوبت بایں جا رسید کہ ایک فریق دوسرے کو گمراہ و بے دین تصور کرتا ہے۔ اب ان ہر دو فریقوں میں سے حق بجانب کس کے لیے ہے؟

**جواب** ان دونوں فرقوں میں حق بجانب فریق ثانی ہے اور فریقِ اول کا دعویٰ بلاشبہہ باطل و مردود ہے۔

فریق اول کا دعویٰ چار باتوں پر مشتمل ہے:

١. معمر حبشی کا عیسیٰ علیہ السلام کے حوارییں میں سے ہونا۔
٢. حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا سے ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک اس کا زندہ رہنا۔
٣. اس کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شرفِ صحبت حاصل کرنا۔
٤. بدعائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کا ۷۰۰ ہجری تک زندہ رہ کر علی ہمدانی سے ملاقات کرنا۔

ان چار باتوں میں سے ایک بھی کسی دلیل صحیح سے ثابت نہیں، بلکہ چاروں باتیں بالکل غلط و سراسر باطل ہیں، بنا بریں فریق اول کا دعویٰ باطل و مردود ہے۔ بہت سے معمرین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت بابرکت میں حاضر ہونے اور شرفِ صحبت حاصل کرنے کا جھوٹا دعویٰ کیا ہے یا ان کی طرف اس بات کی غلط نسبت کی گئی ہے، ان معمرین کے دعوے کی تردید اور ان کی طرف اس بات کی نسبت کی تغلیط محدثین رحمہم اللہ نے خوب اچھی طرح سے کر دی ہے۔

[1] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٣٠٢)

علامہ شوکانی نے ''الفوائد المجموعة'' (ص: ۱٤٥) میں بہت سے معمرین کذابین مدعیانِ صحبت کا ذکر مع ان کی تکذیب کے کیا ہے، پھر آخر میں لکھتے ہیں:

''ومما يدفع دعاوىٰ هؤلاء إجماع أهل العلم على أن آخر الصحابة موتا في جميع الأمصار أبو الطفيل عامر بن واثلة الجهني، وكان موته سنة اثنتين ومائة بمكة'' انتهىٰ

[ان کے دعوے کی تردید کے لیے علما کا اجماع کافی ہے کہ صحابہ میں آخری صحابی ابو طفیل عامر بن واثلہ جہنی ۱۰۲ھ میں فوت ہوئے]

نیز علامہ محمد طاہر ''مجمع البحار'' (۲/ ٥١٤) میں لکھتے ہیں:

''وقد اتفقوا على أن آخر من مات في جميع الأرض من الصحابة أبو الطفيل عامر بن واثلة سنة مائة واثنين بمكة، وقد ثبت أنه قال ﷺ قبل موته بشهر أو نحوه: فإن علىٰ رأس مائة سنة لا يبقىٰ علىٰ وجه الأرض، فانقطع المقال... قال: وقد بسطت القول في المعمرين في تذكرة الموضوعات فطالعه ينفعك فإنه كتاب نفيس تلقته علماء الحرمين بالقبول، انتهىٰ'' والله تعالىٰ أعلم، وعلمه أتم.

[اس پر اتفاق ہے کہ تمام روئے زمین پر آخری صحابی جو فوت ہوئے، وہ ابو الطفیل عامر بن واثلہ ہیں، جو ۱۰۲ھ میں مکہ میں فوت ہوئے اور یہ بھی ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی وفات سے ایک مہینا پہلے یہ فرمایا تھا کہ آج سے سو سال بعد روئے زمین پر آج کا کوئی انسان زندہ نہ رہے گا، اس حدیث سے ساری بحث ہی ختم ہوگئی۔ میں نے معمرین کے متعلق ''تذكرة الموضوعات'' میں بڑے بسط سے کلام کیا ہے، اس کا مطالعہ کرو، تجھے بہت نفع ہوگا، کیوں کہ وہ بڑی نفیس کتاب ہے۔ علمائے حرمین شریفین کے ہاں اسے قبولِ عام حاصل ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے درمیان صلح ہوئی تھی:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ مابین حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ وحضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے صلح واقع ہوئی یا نہیں؟ اگر واقعہ ہوئی تو کس عنوان سے؟ اس کا مضمون مفصل ارشاد ہو۔

**جواب** حضرت علی رضی اللہ عنہ جنگِ جمل کے بعد جب کوفہ میں آئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مع اپنے شامی ساتھیوں کے ان پر خروج کیا، اس خبر کے معلوم ہونے پر حضرت علی لشکر لے کر چلے اور مقامِ صفین میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۳۰۷)

سے مقابلہ ہوا اور کئی روز برابر لڑائی ہوتی رہی، پھر شامیوں نے قرآنِ مجید کو نیزوں پر بلند کیا، مطلب یہ کہ لڑائی بند کرنی چاہیے اور قرآن مجید کا جو حکم ہے، اس پر ہم سب کو کاربند ہونا چاہیے، پس لوگوں نے لڑائی و قتال کو ناپسند کیا اور باہم صلح کی ٹھہرائی اور طرفین سے حکم مقرر ہوئے کہ جس عنوان سے حکم صلح کریں، سب کو منظور و قبول ہے۔

حضرت علی نے ابوموسیٰ اشعری کو اپنی جانب سے حکم مقرر کیا اور حضرت معاویہ نے عمرو بن عاص کو، اس وقت اس مضمون کا صلح نامہ لکھا گیا کہ تمامی سال پر سب لوگ مقام اذرح میں جمع ہوں اور امت کے بارے میں جو اصلاح کی صورت ہو، سوچیں اور غور کریں، اسی پر لوگ وہاں سے متفرق ہوئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کوفہ واپس ہوئے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ شام کو۔ یہ واقعہ ماہِ صفر ۳۷ھ میں ہوا تھا، پھر حسبِ وعدہ ماہِ شعبان ۳۸ھ میں بمقام اذرح لوگ جمع ہوئے اور سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہما بھی حاضر تھے، پس عمرو بن عاص نے تقریر کے لیے ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ کو آگے کیا، انھوں نے جو تقریر کی، اس کا حاصل یہ تھا کہ ایسی حالت میں حضرت علی کو خلافت سے برطرف ہونا چاہیے اور عمرو بن عاص نے جو تقریر کی اس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت معاویہ کو خلافت پر برقرار رہنا چاہیے اور خود انھوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی، پھر اسی بات پر لوگ متفرق ہوگئے اور حضرت علی کے لوگوں میں آپس میں اختلاف ہوگیا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے دانتوں تلے انگلیاں دے کر فرمانے لگے: "أُعصیٰ ویُطاعُ معاویة" یعنی میری نافرمانی کی جاتی ہے اور معاویہ کی فرمانبرداری اور اطاعت کی جاتی ہے؟!

علامہ سیوطی تاریخ الخلفاء میں ابن سعد سے نقل کرتے ہیں:

"ثم خرج عليه معاوية بن أبي سفيان ومن معه بالشام فبلغ عليا فسار إليه فالتقوا بصفين في صفر سنة سبع وثلاثين، ودام القتال بها أياما فرفع أهل الشام المصاحف، يدعون إلىٰ ما فيها، مكيدة من عمرو بن العاص فكره الناس الحرب، وتداعوا إلى الصلح، وحكموا الحكمين فحكم علي أبا موسى الأشعري، وحكم معاوية عمرو بن العاص، وكتبوا بينهم كتابا علىٰ أن يوافوا رأس الحول بأذرح فينظروا في أمر الأمة فافترق الناس، ورجع معاوية إلىٰ الشام، وعليّ إلى الكوفة، فخرجت عليه الخوارج من أصحابه، ومن كان معه، وقالوا: لا حكم إلا لله، وعسكروا بحروراء فبعث إليهم ابن عباس فخاصمهم وحجهم فرجع منهم قوم كثير، وثبت قوم، وساروا إلى النهروان فعرضوا للسبيل فسار إليهم علي فقتلهم بالنهروان، وقتل منهم ذا الثدية،

وذلك سنة ثمان وثلاثين، واجتمع الناس بأذرح في شعبان من هذه السنة، وحضرها سعد بن أبي وقاص وابن عمر وغيرهما من الصحابة فقدم عمرو أبا موسىٰ الأشعري مكيدة منه فتكلم فخلع عليا، وتكلم عمرو فأقرّ معاوية، وبايع له فتفرق الناس علىٰ هذا، وصار علي في خلاف مع أصحابه حتى صار يعض علىٰ أصبعه، ويقول: أعصى ويطاع معاوية"[1] انتهىٰ. والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

[پھر معاویہ بن ابوسفیان اور ان کے ساتھی شام سے نکلے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ اطلاع پہنچی تو آپ بھی لشکر لے کر نکل پڑے، دونوں فوجوں کا مقامِ صفین میں آمنا سامنا صفر ۳۷ھ میں ہوگیا۔ کئی روز تک جنگ ہوتی رہی۔ عمرو بن العاص کی تدبیر کے مطابق شامیوں نے قرآنِ مجید کو بلند کیا کہ آؤ اس پر فیصلہ کرلو، یہ ایک جنگی چال تھی، اس کے بعد لوگوں نے جنگ کرنا پسند نہ کیا اور صلح کی دعوت دینے لگے، دو حکم مقرر ہوئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حکم حضرت ابو موسیٰ اشعری تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم حضرت عمرو بن العاص۔ آپس میں ایک تحریر ہوئی کہ ایک سال کے بعد مقامِ اذرح میں اجتماع ہوگا اور اس معاملے پر غور کیا جائے گا۔ لوگ منتشر ہوگئے۔ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ شام کو چلے گئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کوفہ کو۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں سے خارجی آپ کے مخالف ہوگئے اور کہنے لگے کہ حکم صرف اللہ ہے، پھر وہ مقامِ حروراء میں لشکر اکٹھا کرنے لگے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کے پاس حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو روانہ کیا۔ آپ نے ان سے گفتگو کی اور ان پر حجت قائم کی، ان میں سے کچھ لوگ تو واپس گئے اور کچھ بغاوت پر قائم رہے اور نہروان کو چلے گئے، انھوں نے ڈاکے مارنے شروع کر دیے، حضرت علی رضی اللہ عنہ لشکر لے کر وہاں پہنچے اور ان کو قتل کیا، یہ واقعہ ۳۸ھ میں ہوا، پھر لوگ شعبان ۳۸ھ میں اذرح کے مقام پر جمع ہوئے۔ سعد بن ابی وقاص اور ابن عمر بھی آئے۔ عمرو نے ابو موسیٰ اشعری کو اعلان کے لیے پہلے کھڑا کر دیا، انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو معزول کر دیا، پھر عمرو نے اُٹھ کر گفتگو کی اور معاویہ کو برقرار رکھا اور ان کی بیعت کی۔ لوگ اسی حالت میں منتشر ہوگئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں پھوٹ پڑ گئی، یہاں تک کہ آپ نے حسرت سے اپنی انگلیاں دانتوں تلے دبائیں اور فرمایا: میری نافرمانی ہوتی ہے اور معاویہ کی فرمانبرداری کی جاتی ہے] والله أعلم بالصوب

حرره: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[2] سید محمد نذیر حسین

[1] تاريخ الخلفاء (ص: ۷)

[2] فتاویٰ نذيريه (۲/ ۳٤۹)

## مد اور صاع کی مقدار:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علماے دین اس مسئلے میں کہ مد اور صاع کی مقدار کی بابت ائمہ اربعہ یعنی امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد رحمہ اللہ کا کیا مذہب ہے؟

**جواب** امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل ان تینوں اماموں کے نزدیک مد ایک رطل اور ایک تہائی رطل کا ہوتا ہے اور صاع پانچ رطل اور ایک تہائی رطل کا ہوتا ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مد دو رطل کا ہوتا ہے اور صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔

علامہ عینی عمدۃ القاری شرح بخاری (۱/ ۸۴۹) میں لکھتے ہیں:

”وهو رطلان (أي المد) عند أبي حنيفة، وعند الشافعي رطل وثلث بالعراقي، وأما الصاع فعند أبي يوسف خمسة أرطال وثلث رطل عراقية، وبه قال مالك والشافعي و أحمد، و قال أبو حنيفة و محمد: الصاع ثمانية أرطال“ انتهیٰ

**سوال** مد اور صاع کی مقدار کے متعلق دیگر ائمہ دین کا کیا مذہب ہے؟

**جواب** جمہور اہلِ علم کا بھی وہی مذہب ہے جو تینوں اماموں کا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری (۱/۱۵۲) میں لکھتے ہیں:

”المد إناء، يسع رطلا وثلثا بالبغدادي، قاله جمهور أهل العلم، وخالف بعض الحنفية فقالوا: المد رطلان...، والصاع إناء يسع خمسة أرطال وثلثا بالبغدادي، وقال بعض الحنفية: ثمانية “انتهیٰ

**سوال** کیا حنفی مذہب کے کسی امام نے اپنے امام ابو حنیفہ کا مذہب ترک کر کے جمہور اہلِ علم کا مذہب اختیار کر لیا ہے؟

**جواب** ہاں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ (جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگردِ رشید ہیں) نے امام ابو حنیفہ کا مذہب ترک کر کے جمہور کا مذہب اختیار کر لیا اور قائل ہوگئے کہ مد ایک رطل اور ایک تہائی رطل اور صاع پانچ رطل اور ایک تہائی رطل ہوتا ہے اور اسی مد اور اسی صاع سے صدقہ فطر دینے کے قائل و عامل ہیں۔

**سوال** امام ابو یوسف نے اس بارے میں اپنے امام ابو حنیفہ کے مذہب کی کیوں مخالفت کی اور کس وجہ سے ان کا مذہب ترک کیا؟

**جواب** امام ابو یوسف کا خود اپنا بیان ہے کہ ”میں ایک مرتبہ مدینہ گیا، امام مالک نے مجھے ایک صاع نکال کر دکھایا اور فرمایا کہ یہ صاع رسول اللہ ﷺ کا صاع ہے۔ میں نے اس صاع کو پانچ رطل اور ایک تہائی رطل پایا۔“ علامہ عینی لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسف کے صاع حجازی کے قائل ہونے کی یہی وجہ ہے اور یہی دلیل ہے۔

عمدۃ القاری شرح بخاری (ص: ۸۴۹) میں علامہ عینی لکھتے ہیں:

”حجة أبي يوسف ما رواه الطحاوي عنه قال: قدمت المدينة، وأخرج إلي من أثق به صاعا وقال: هذا صاع النبيﷺ، فوجدته خمسة أرطال وثلث، وقال الطحاوي: وسمعت ابن عمران يقول: الذي أخرجه لأبي يوسف هو مالك“

[ابو یوسف کی دلیل وہ ہے جو امام طحاوی نے ان سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: میں مدینے آیا تو اس شخص نے میرے سامنے صاع نکالا جس پر مجھے اعتماد ہے اور اس نے کہا: یہ نبی اکرم ﷺ کا صاع ہے تو میں نے اسے پانچ اور ثلث رطل پایا۔ امام طحاوی نے کہا: میں نے ابن عمران سے سنا کہ وہ کہتے تھے: ابو یوسف کو جس نے صاع پیش کیا وہ امام مالک تھے]

**سوال** کیا وجہ ہے کہ امام ابو یوسف نے کچھ جانچ پڑتال نہیں کی اور امام مالک کے صرف اتنے کہہ دینے سے کہ یہ صاع رسول اللہ ﷺ کا صاع ہے، کیونکر ان کو اتنا وثوق اور کامل اطمینان ہوگیا کہ فوراً اپنے امام ابو حنیفہ کے صاع عراقی کو خیر باد کہہ کر صاع حجازی کے قائل ہوگئے اور اپنے امام کی مخالفت کی کچھ پروا نہیں کی؟

**جواب** امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس خصوص میں امام مالک سے مناظرہ کیا اور خوب جانچ پڑتال کر کے اپنے امام کی مخالفت کی ہے اور صاع حجازی کے قائل ہوئے ہیں۔ اس مناظرہ کی سند جید ہے۔[1]

حافظ زیلعی جو حنفی مذہب کے ایک بہت بڑے امام ہیں، اپنی کتاب نصب الرایہ (ص: ۴۳۲) میں لکھتے ہیں کہ امام بیہقی نے حسین بن الولید سے جو ایک ثقہ شخص ہیں، روایت کی ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ حج بیت اللہ سے فارغ ہو کر ہمارے یہاں تشریف لائے اور فرمایا کہ میں مدینہ مکرمہ میں پہنچا تو صاع کے متعلق میں نے وہاں کے لوگوں سے دریافت کیا تو وہاں کے لوگوں نے کہا کہ ہم لوگوں کا یہ صاع رسول اللہ ﷺ کا صاع ہے۔ میں نے کہا کہ کیا ثبوت ہے کہ آپ لوگوں کا یہ صاع رسول اللہ ﷺ کا صاع ہے؟ لوگوں نے کہا کہ ہم کل اس کا ثبوت آپ کو دیں گے۔ جب صبح ہوئی تو بہت سے بوڑھے بوڑھے شخص، جو مہاجرین اور انصار صحابہ کے بیٹے تھے، جن کی تعداد پچاس کے قریب تھی، میرے پاس آئے اور ان میں سے ہر ایک شخص کے ہاتھ میں ایک ایک صاع تھا، جس کو وہ اپنی چادر کے نیچے لیے ہوئے تھے، پس ان میں سے ہر ایک شخص نے اپنا اپنا صاع دکھا کر بیان کیا کہ میرے باپ نے اور میرے گھر کے لوگوں نے بیان کیا ہے کہ یہ صاع رسول اللہ ﷺ کا صاع ہے تو میں نے ان تمام صاعوں کو دیکھا تو یہ سب برابر تھے، پھر میں نے ان کو ناپا تو ان کے صاع کی مقدار پانچ رطل اور ایک تہائی رطل تھی، ذرا سا کم، پس میں نے اس (حجازی) کا معاملہ قوی پایا، اس وجہ سے صاع کے بارے میں ابو حنیفہ کے قول کو ترک کر دیا۔[2]

**سوال** کیا رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں مدینہ منورہ میں صاع حجازی ہی مروج و مستعمل تھا؟ صاع عراقی

---

[1] التلخيص الحبير (٢/ ١٨٦)

[2] نصب الراية (٢/ ٣٠٥)

وہاں رائج نہ تھا؟

**جواب** بے شک عہدِ نبوی میں بلکہ عہدِ صحابہ میں بلکہ امام مالک کے زمانے تک مدینہ منورہ میں صاعِ حجازی ہی کا رواج تھا اور اسی سے مدینے کے لوگ صدقہ فطر دیا کرتے تھے۔

## حصولِ دنیا کے لیے انگریزی پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ انگریزی پڑھنا بغرض حصولِ دنیا کے جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** بغرض حصولِ معاش و رفعِ حاجت کے انگریزی پڑھنی جائز ہے۔ جامع ترمذی میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

«أَمَرَنِي رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ أَتَعَلَّمَ لَهُ كَلِمَاتٍ مِنْ كِتَابِ يَهُوْدَ، وَقَالَ: إِنِّي وَاللّٰهِ مَا آمَنُ يَهُوْدَ عَلىٰ كِتَابِي. قَالَ: فَمَا مَرَّ بِي نِصْفُ شَهْرٍ حَتّٰى تَعَلَّمْتُهُ لَهُ. قَالَ: فَلَمَّا تَعَلَّمْتُهُ كَانَ إِذَا كَتَبَ إِلىٰ يَهُوْدَ كَتَبْتُ إِلَيْهِمْ، وَإِذَا كَتَبُوْا إِلَيْهِ قَرَاءْتُ لَهُ كِتَابُهُمْ» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وقد روي من غير هذا الوجه عن زيد بن ثابت، وقد رواه الأعمش عن ثابت بن عبيد عن زيد بن ثابت يقول: «أَمَرَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ أَنْ أَتَعَلَّمَ السُّرْيَانِيَةِ»[1] (جامع ترمذي، أبواب الاستيذان والأدب)

[رسول اللہ ﷺ نے مجھے یہودیوں کی خط کتابت کی تعلیم دلوائی اور فرمایا: خدا کی قسم! میں اپنی تحریر کے متعلق یہودیوں سے مطمئن نہیں ہوں، پھر میں نے پندرہ دن میں خط کتابت سیکھ لی، پھر جب میں سیکھ گیا تو اس کے بعد یہودیوں کی طرف جو خط کتابت ہوتی، وہ میں کرتا اور جب ان کی طرف سے کوئی نوشت آتی تو اس کو میں پڑھتا۔ زید بن ثابت کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے سریانی زبان سیکھنے کا حکم دیا تھا]

حررہ: عبدالرحیم، عفی عنہ — سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** بغرض حصولِ معاش انگریزی پڑھنا جائز ہے، مگر ایسے طریق سے کہ نیچریت اور الحاد تک نہ پہنچا دے، ورنہ ہرگز جائز نہیں ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧١٥)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٤٢٥)

# كتاب الطهارة

## اگر کتا کنویں میں گر پڑے تو اس کا کیا حکم ہے؟

**سوال** چہ فرمایند علمائے دین دریں مسئلہ کہ اگر سگ در چاہ افتاد چہ حکم است؟

[اگر کتا کنویں میں گر پڑے تو اس کا کیا حکم ہے؟]

**سوال** حکم چاہ مذکورہ آن است کہ اگر آب آن چاہ از افتادنِ سگ متغیر نشدہ است، بلکہ برحال خود است، آن چاہ طاہر است، واگر بو یا مزہ یا رنگ آن متغیر شدہ است نجس است۔

"عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْئٌ» أخرجه الثلاثة، وصححه أحمد، كذا في بلوغ المرام.[1]

وفيه أيضاً عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْئٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَىٰ رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ» أخرجه ابن ماجه، وضعفه أبو حاتم،[2] وللبيهقي: «اَلْمَاءُ طَاهِرٌ إِلَّا أَنْ تَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ أَوْ لَوْنُهُ بِنَجَاسَةٍ تَحْدُثُ فِيهِ»[3] انتهیٰ

وآنکہ در آخر حدیث ثانی گفتہ "وضعفه أبو حاتم" این سخن مضر نیست زیرا کہ جز اول این حدیث یعنی «إن الماء لا ينجسه شيئ» بطریق دیگر مروی شدہ است وآن صحیح است، چنانکہ بطریق ابوسعید گذشت، وامام احمد تصحیح آن کردہ، باقی ماند جز اخیر یعنی «إلا ما غلب على ريحه أو طعمه أو لونه» پس بر عمل آن اجماع است، پس برین تقدیر ہمین اجماع دلیل جزء اخیر از دعوی صدر خواہد شد، چنانچہ در سبل السلام شرح بلوغ المرام مرقوم است کہ

"قال ابن المنذر؟ أجمع العلماء علىٰ أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعما أو لونا أو ريحا فهو نجس فالإجماع هو الدليل علىٰ نجاسة ما تغير أحد أوصافه لا هذه الزيادة"[4] انتهیٰ

آرے ہر آبے کہ کم از مقدار قلتین است. بمجرد افتادن نجاست نجس خواہد شد، خواہ رنگ یا بو یا مزہ آن متغیر

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٦٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٦) سنن النسائي، رقم الحديث (١٧٤) بلوغ المرام (٢)
[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٥٢) اس کی سند میں رشدین بن سعد ضعیف ہے۔ العلل لابن أبي حاتم (١/ ٤٤)
[3] سنن البيهقي (١/ ١٥٩) اس کی سند میں "بقیہ بن ولید" مدلس ہے۔
[4] سبل السلام (١/ ٤)

شود یا نہ چنانچہ در بلوغ المرام است:

عن عبد الله بن عمر رضی اللہ عنہما قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ» وفي رواية: «لَمْ يَنْجُسْ» أخرجه الأربعة وصححه ابن خزيمة وابن حبان.[1]

این تحقیق از روئے حدیث بود، باقی ماند حکم چاہ مذکور از روئے فقہ حنفیہ، پس آن این است کہ بر آوردہ خواہد شد جمیع آب آن چنانچہ در ہدایہ است: "وإن ماتت فيه شاة أو آدمي أو كلب ينزح جميع ما فيها من الماء، لأن ابن عباس و ابن الزبير رضی اللہ عنہم أفتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بئر زمزم"[2] لیکن این حکم قابل تسلیم نیست، زیرا کہ این حکم بر بنائے فتویٰ ابن عباس رضی اللہ عنہما و ابن الزبیر رضی اللہ عنہما است، و این فتویٰ مخدوش است بچند وجوہ:

اول: آنکہ سند این فتویٰ ضعیف است، چنانچہ در درایہ تخریج ہدایہ مرقوم است: "قوله: وروي عن ابن عباس و ابن الزبير رضی اللہ عنہم أنهما أفتيا بنزح ماء البئر كلها حين مات زنجي في بئر زمزم. رواه الدار قطني من طريق ابن سيرين أن زنجيا وقع في بئر زمزم فأمر به ابن عباس رضی اللہ عنہما فأخرجه اهـ قال البيهقي: ابن سيرين عن ابن عباس رضی اللہ عنہما منقطع" بعد ازین برائے این اثر چند طرق ذکر کردہ ہمہ را ضعیف گفتہ۔

دوم: آنکہ اگر تسلیم کردہ شود کہ سند این فتویٰ صحیح است، تاہم از و احتجاج صحیح نیست، زیرا کہ قول صحابی حجت نیست، چنانچہ در مجمع البحار کہ از تصنیف محمد طاہر پٹنی حنفی است، مرقوم است: "والموقوف ما روي عن الصحابي من قول أو فعل متصلاً أو منقطعاً، وهو ليس بحجة"[3]

سوم: آنکہ اگر این ہم تسلیم کردہ شود کہ قول صحابی حجت است، تاہم احتجاج ازین فتویٰ صحیح نیست، زیرا کہ نافی این فتویٰ حدیث مرفوع صحیح است، چنانکہ گذشت، و ہر قول صحابی کہ خلاف حدیث مرفوع باشد قابل احتجاج نمی شود، و این نزد حنفیہ ہم مسلم است، چنانچہ در فتح القدیر شرح ہدایہ است: "قول الصحابي حجة فيجب تقليده عندنا ما لم ينفه شيئ آخر من السنة"[4] (فتح القدير، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة، تحت قوله إذا خرج الإمام يوم الجمعة)

حاصل آنکہ فتویٰ ابن عباس و ابن الزبیر رضی اللہ عنہم ہرگز قابل احتجاج نیست بوجوہ مذکورہ بالا، پس آن حکم کہ از ہدایہ نقل شدہ ہم قابلِ تسلیم نخواہد شد، و عجب است ازین حضرات احناف کہ اینجا بر آب این چاہ حکم نجاست کنند، و جائے دیگر برچنین آب حکم طہارت کنند کہ از آب این چاہ بدرجہا پلید است، چنانچہ گویند کہ اگر بر سطح مکان گندگی

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٦٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٥١٧) صحيح ابن خزيمة (٩٢)

[2] الهداية للمرغيناني (ص: ٢٤)

[3] الدراية لابن حجر (١/ ٦٠)

[4] فتح القدير (٢/ ٦٨)

باشد و بر آن بارش شود، پس میزاب جاری شود، اگر آن نجاست نزد میزاب باشد و همه آب یا اکثر آن یا نصف آن ملاقی نجاست شود، پس آن نجس است ورنہ طاہر است، واگر نجاست بر سطح مکان در مواضع متفرقہ باشد و برسر میزاب نہ باشد آن آب نجس نہ خواہد شد، چنانچہ در عالم گیری مرقوم است:

''ولو كان على السطح عذرة فوقع عليه المطر فسال الميزاب، إن كانت النجاسة عند الميزاب، وكان الماء كله يلاقي العذرة أو أكثره أو نصفه فهو نجس وإلا فهو طاهر، وإن كانت العذرة على السطح في مواضع متفرقة، ولم تكن على رأس الميزاب، لا يكون نجسا، وحكمه حكم الماء الجاري، كذا في السراج الوهاج''[1] (عالمگیری جلد اول کتاب الطهارة باب ثالث فصل اول)

والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

الراقم: أبو محمد عبد الحق أعظم گڑھی، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

[اگر کتا کنویں میں گر پڑے اور پانی کا رنگ یا مزہ یا بو تبدیل نہ ہو تو وہ پانی پاک ہے، ورنہ ناپاک، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: ''پانی پاک ہے، اس کو کوئی چیز پلید نہیں کر سکتی'' اور پھر یہ بھی فرمایا: پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی، ہاں اگر کوئی ناپاک چیز اس کے رنگ یا مزہ یا بو پر غالب آ کر اس کو بدل دے تو ناپاک ہو جاتا ہے۔'' اس حدیث کو ابو حاتم نے ضعیف کہا ہے، لیکن دوسرے طرق سے اس کی تائید ہو جاتی ہے اور دوسری حدیث کے آخری حصے پر امت کا اجماع ہے، یعنی اگر ناپاک چیز پانی میں گر کر اس کے رنگ یا مزہ یا بو کو بدل دے تو وہ ناپاک ہے۔ اس حدیث کے پچھلے حصے پر اجماع ہی اس کے پہلے حصے کی بھی توثیق کر دیتا ہے، چناں چہ ''سبل السلام شرح بلوغ المرام'' میں اس کو تفصیلاً ذکر کیا ہے، ہاں اگر پانی دو قلہ (قریباً پانچ مٹکے) سے کم ہو تو وہ نجاست کے گرنے سے ناپاک ہو جائے گا، خواہ اس کا رنگ یا بو یا مزہ بدلے یا نہ بدلے۔ چناں چہ بلوغ المرام میں حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: جب پانی دو قلہ ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوتا۔ یہ تحقیق تو از روئے حدیث ہے۔

فقہ حنفی کی رو سے اس کنویں کا تمام پانی نکالا جائے گا، چناں چہ ہدایہ میں ہے: اگر کنویں میں بکری یا آدمی یا کتا گر کر مر جائے تو اس کا تمام پانی نکالا جائے گا، کیوں کہ ابن عباس اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم نے یہی فتویٰ دیا تھا، جب کہ زمزم کے کنویں میں ایک حبشی گر کر مر گیا۔ لیکن یہ حکم کئی لحاظ سے قابلِ تسلیم نہیں ہے:

اولاً: اس لیے کہ اس کی بنیاد ابن عباس اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم کے فتوے پر ہے اور وہ فتویٰ کئی لحاظ سے مخدوش ہے۔ اولاً اس لیے کہ اس کی سند ضعیف ہے، چناں چہ ''درایہ تخریج ہدایہ'' میں لکھا ہے کہ ''حبشی والی

[1] الفتاوى الهندية (١/ ١٧)

حدیث کی سند منقطع ہے'' کیوں کہ ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ملاقات نہیں ہوئی اور اس کے چند ایک طرق بھی ہیں، جو سب کے سب ضعیف ہیں۔

ثانیاً: اگر اس کی صحت تسلیم کر بھی لی جائے تو اس سے حجت نہیں لی جا سکتی، کیوں کہ صحابی کا قول ہے اور وہ احناف کے نزدیک بھی حجت نہیں ہے، چناں چہ محمد طاہر پٹنی حنفی نے ''مجمع البحار'' میں اس کی تصریح کی ہے۔

ثالثاً: اگر صحابی کے قول کو حجت تسلیم کر بھی لیا جائے، تو حدیث صحیح مرفوع کا معارض نہیں ہو سکتا، چناں چہ ''فتح القدیر، کتاب الصلاۃ'' میں خود علمائے احناف نے اس کو تسلیم کیا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتویٰ وجوہ مذکورہ بالا کی بنا پر قابلِ قبول نہیں ہے اور اسی بنا پر ہدایہ کا بھی فیصلہ قبول نہیں۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ احناف اس کنویں کے پانی کو تو ناپاک کہتے ہیں اور اس پانی کو جو اس سے سیکڑوں حصے کم ہے اور گندگی اس سے زیادہ ہے، اس کو پاک کہہ لیتے ہیں۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: اگر بارش کے وقت مکان کے پرنالے میں گندگی (پاخانہ وغیرہ) پڑی ہو اور بارش کا پانی اس کے ساتھ لگ کر بہہ رہا ہو تو اگر آدھے سے زیادہ یا آدھا پانی لگ کر گزرے تو ناپاک ہے اور اگر آدھے سے کم لگ کر گزرے تو پاک ہے اور اگر مکان کی چھت پر متفرق طور پر گندگی پڑی ہو اور بارش کا پانی اس پر برس کر پرنالے سے گرے تو وہ پانی پاک ہے۔ (سبحان اللہ کیا تحقیق ہے) اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یہ پانی جاری ہے، واللہ أعلم.

**هوالموفق** حافظ ابن حجر رحمہ اللہ در درایہ (ص: ۳۰) گفتہ: "وروى البيهقي من طريق ابن عيينة قال: أنا بمكة منذ سبعين سنة، لم أر صغيراً ولا كبيراً يعرف حديث الزنجي، ولا سمعت أحداً يقول: نزحت زمزم، وقال الشافعي: إن ثبت هذا عن ابن عباس فلعل نجاسته ظهرت على وجه الماء أو نزحت للتنظيف"

حافظ ابن حجر نے ''درایہ'' (ص: ۳۰) میں لکھا ہے کہ بیہقی نے ابن عیینہ سے نقل کیا ہے کہ میں کے میں ستر سال رہا، میں نے کسی چھوٹے یا بڑے سے حبشی والی حدیث نہیں سنی اور نہ ہی زمزم کے پانی نکالنے کا قصہ کسی سے سنا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بالفرض یہ ابن عباس سے ثابت بھی ہو تو ہو سکتا ہے اس کی نجاست پانی کے اوپر آ گئی ہو یا کنویں کو صاف کرنے کے لیے اس کا پانی نکال لیا گیا ہو۔ واللہ أعلم]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

یعنی بیہقی از طریق ابن عیینہ روایت کرد کہ من در مکہ ہفتاد سال بودم کسے را از صغیر و کبیر ندیدم کہ حدیث زنجی را

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۳۳۸)

بشناسد و نہ از کسے شنیدم کہ چاہ زمزم نزح کردہ شد، و شافعی گفت کہ این روایت از ابن عباس اگر ثابت شود پس شاید نجاست بر روئے آب ظاہر شدہ باشد یا نزح برائے تنظیف باشد، پس از قول ابن عیینہ و امام شافعی ہم مخدوش شدن استدلال بہ فتویٰ ابن عباس ظاہر است. واللّٰہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

## کیا منی پاک ہے یا ناپاک؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے اہل حدیث اس مسئلے میں کہ منی پاک ہے یا ناپاک؟

**جواب** منی کے پاک اور ناپاک ہونے کے بارے میں حدیثیں مختلف آئی ہیں۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ منی پاک ہے اور بعض سے ظاہر ہوتا ہے کہ ناپاک ہے، اسی وجہ سے اس بارے میں علما کی آرا مختلف ہیں۔ امام شافعی، امام احمد اور اصحاب الحدیث کے نزدیک منی پاک ہے۔ امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح میں لکھا ہے کہ بہت سے لوگوں کا مذہب ہے کہ منی پاک ہے اور حضرت علی اور سعد بن ابی وقاص اور عبداللہ بن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے کہ منی پاک ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک ناپاک ہے۔[1]

اصحاب الحدیث کے نزدیک منی کے پاک ہونے کی تصریح حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱/۱۶۵) میں اور نووی نے شرح صحیح مسلم (ص: ۱۴۰) میں کی ہے، مگر متاخرین اہل حدیث میں علامہ شوکانی کی تحقیق یہ ہے کہ منی ناپاک ہے، چنانچہ وہ نیل الاوطار (۱/۵۴) میں اس مسئلے کو مع مالھا و ما علیھا لکھ کر آخر میں لکھتے ہیں:

"فالصواب أن المني نجس، يجوز تطهيره بأحد الأمور الواردة" انتهیٰ

یعنی صواب یہ ہے کہ منی نجس ہے، اس کا پاک کرنا کسی ایک طریقے سے منجملہ ان طریقوں کے، جو احادیث میں وارد ہیں، جائز ہے۔

جن علما کے نزدیک منی پاک ہے، ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں، جن میں منی کے کھرچنے اور چھیلنے کا ذکر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر منی ناپاک اور نجس ہوتی تو اس کا صرف کھرچنا اور چھیلنا کافی نہ ہوتا، بلکہ اس کا دھونا ضروری ہوتا، جیسا کہ تمام نجاستوں کا حال ہے اور جن حدیثوں میں منی کے دھونے کا بیان ہے، وہ ان احادیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی ایک دلیل ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا منی کے بارے میں جو کپڑے میں لگ جائے تو آپ نے فرمایا: منی بمنزلہ تھوک اور رینٹ کے ہے، کسی خرقہ سے یا اذخر سے اس کا پونچھ ڈالنا کافی ہے۔[2]

"قال في شرح المنتقیٰ بعد ذكره: رواه الدار قطني: وقال: لم يرفعه غير إسحاق الأزرق

---

[1] شرح صحيح مسلم (۳/ ۱۹۸)

[2] سنن الدارقطني (۱/ ۱۲٤) اس کی سند میں شریک اور ابن ابی لیلیٰ دو راوی ضعیف ہیں۔ البتہ یہ سیدنا ابن عباس سے موقوفاً صحیح مروی ہے۔ دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (۹٤۸)

عن شريك. قلت: وهذا لا يضر، لأن إسحاق إمام مخرج عنه في الصحيحين، فيقبل رفعه وزيادته"[1] انتهیٰ

[منتقیٰ کی شرح میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد مصنف نے کہا ہے کہ اسے دارقطنی نے روایت کیا ہے اور کہا ہے: اس کو اسحاق ازرق کے سوا کسی نے شریک سے مرفوع بیان نہیں کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کوئی ضرر رساں بات نہیں ہے، اس لیے کہ اسحاق امام ہے، جن سے بخاری و مسلم میں روایات مروی ہیں، لہٰذا ان کا مرفوع بیان کرنا اور ان کی زیادتی مقبول ہے۔"

نیز ان لوگوں کی ایک دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کپڑے سے منی کو اذخر کی جڑ سے پونچھتے تھے، پھر اس میں نماز پڑھتے تھے اور جب خشک ہوتی تو کپڑے سے کھرچتے تھے، پھر اس میں نماز پڑھتے تھے۔ أخرجه أحمد في مسنده، وذكره في المنتقیٰ.[2]

جو علما منی کو ناپاک کہتے ہیں، ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں، جن میں منی کے دھونے کا ذکر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ منی اگر پاک ہوتی تو اس کے دھونے کی کیا ضرورت تھی؟ جو چیز نجس و ناپاک ہوتی ہے، وہی دھوئی جاتی ہے۔ ان لوگوں کی ایک دلیل عمار کی یہ مرفوع روایت ہے کہ نہ دھویا جائے کپڑا اگر پائخانہ و پیشاب اور مذی اور منی اور خون اور قے سے۔ مگر یہ روایت ضعیف ہے۔[3] دیکھو: نیل الاوطار (۱/ ۵۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ منی کے دھونے اور منی کے کھرچنے کی حدیثوں میں تعارض نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ منی کے پاک ہونے کے قائل ہیں، ان کے قول پر ان احادیث میں تطبیق و توفیق واضح ہے، بایں طور کہ دھونے کو استحباب پر محمول کریں تنظیف کے لیے، نہ وجوب پر، اور یہ شافعی اور احمد اور اہلِ حدیث کا طریقہ ہے اور جو لوگ منی کی نجاست کے قائل ہیں، ان کے قول پر بھی ان احادیث میں تطبیق ممکن ہے، بایں طور کہ دھونے کو تر منی پر محمول کریں اور کھرچنے کو خشک پر، اور یہ حنفیہ کا طریقہ ہے۔ پھر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ پہلا طریقہ ارجح ہے، کیونکہ اس میں حدیث اور قیاس دونوں پر عمل ہوتا ہے، اس واسطے کہ منی اگر نجس ہوتی تو قیاس یہ تھا کہ اس کا دھونا واجب ہوتا اور اس کا صرف کھرچنا کافی نہ ہوتا، جیسے خون وغیرہ ہے اور دوسرے طریقے کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت رد کرتی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو اذخر کی جڑ سے دور کرتی تھیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں نماز پڑھتے تھے اور جبکہ منی خشک ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے کھرچتی تھیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں نماز پڑھتے تھے، اس واسطے کہ یہ روایت متضمن ہے ترکِ غسل پر، منی کے تر ہونے کی حالت میں بھی اور خشک ہونے کی حالت

---

[1] نیل الأوطار (۱/ ٦٥)

[2] مسند أحمد (٦/ ٢٤٣) صحیح ابن خزیمة (۱/ ١٤٩) نیل الأوطار (۱/ ٦٤)

[3] مسند البزار (۱/ ٢٤٢) اس کی سند میں "ثابت بن حماد" راوی سخت ضعیف ہے۔ دیکھیں: لسان المیزان (۲/ ۷۵)

میں بھی۔ و عبارة الفتح هكذا:

"وليس بين حديث الغسل وحديث الفرك تعارض، لأن الجمع بينهما واضح على القول بطهارة المني بأن يحمل علىٰ الاستحباب للتنظيف لا علىٰ الوجوب، وهذه طريقة الشافعي وأحمد وأصحاب الحديث، وكذا الجمع ممكن علىٰ القول بنجاسته بأن يعمل الغسل على ما كان رطبا، والفرك علىٰ ما كان يابسا، وهذه طريقة الحنفية، والطريقة الأولى أرجح، لأن فيه العمل بالخبر والقياس معاً، لأنه لو كان نجساً لكان القياس وجوب غسله دون الاكتفاء بفركه كالدم وغيره، وهم لا يكتفون فيما لا يعفى عنه الدم بالفرك، ويرد الطريقة الثانية أيضاً ما في رواية ابن خزيمة من طريق أخرى عن عائشة: كانت تسلت المني من ثوبه بعرق الإذخر، ثم يصلي فيه، وتحكه من ثوبه يابسا، ثم يصلي فيه، فإنه يتضمن ترك الغسل في الحالتين"[1] انتهت عبارة الفتح. والله تعالىٰ أعلم، وعلمه أتم.

[منی کو کھرچ دینے اور دھونے کی حدیثوں میں تعارض نہیں ہے، کیوں کہ جو لوگ منی کو پاک کہتے ہیں، ان کے مذہب پر یہ اس طرح جمع ہو سکتی ہیں کہ دھونا استحباب پر محمول کیا جائے نہ کہ وجوب پر، امام احمد، شافعی اور اہلِ حدیث کا یہی مذہب ہے اور جو اس کو ناپاک کہتے ہیں، ان کے نزدیک اس طرح جمع ہو سکتی ہیں کہ تر کے لیے دھونا اور خشک کے لیے کھرچنا۔ یہ احناف کا مسلک ہے اور مسلک اول زیادہ راجح ہے، کیوں کہ اس میں حدیث اور قیاس دونوں پر عمل ہو سکتا ہے، کیوں کہ اگر منی ناپاک ہوتی تو اس کا دھونا خون کی طرح واجب ہوتا، کھرچنے کی اجازت نہ ہوتی، کیوں کہ حنفی جب خون کے پلید ہونے کے قائل ہیں تو اس کے کھرچنے کے قائل نہیں، بلکہ اس کا دھونا ضروری سمجھتے ہیں اور پھر دھونے کی روایت ایک اور طریق سے بھی آئی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اذخر کے پانی سے اسے مدہم کر دیتیں یا کھرچ ڈالتیں۔ اس سے دونوں طرح دھونے کا ترک ثابت ہوگیا]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## گوبر کی طہارت ونجاست:

میں نے اپنے تعاقب (بر فتویٰ مولانا امرتسری نمبر ۱۹۴) مندرجہ اخبار "اہلِ حدیث" (مجریہ ۲۵/ ذی الحجہ ۱۳ھ)

---

[1] فتح الباري (١/ ٣٣٢)

[2] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٣٣٤)

میں لکھا تھا کہ ''ماکول اللحم کے پیشاب و پاخانہ کی طہارت حدیث عرنیین[1] اور حدیث «صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ»[2] سے ثابت ہے۔ نیز موطا امام محمد رحمہ اللہ کی ایک روایت سے ماکول اللحم کے بول و براز کی طہارت ثابت ہے۔[3]

میرے اس تعاقب کا جواب مولوی گلزار احمد صاحب نے اخبار ''اہلحدیث'' (مجریہ ۲۴/محرم) میں دیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مطلقاً ہر جانور ماکول و غیر ماکول کا پیشاب و پاخانہ حرام و نجس ہے، چنانچہ حدیث عرنیین کا جواب آپ نے یہ دیا ہے کہ اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بوقت ضرورت ہے، كما قال الحافظ ابن حجر: وأما في حال الضرورة فلا يكون حراما...''

میں کہتا ہوں کہ مولوی گلزار احمد صاحب نے جو فتح الباری کی عربی عبارت نقل کی ہے، وہ ابن العربی کا قول ہے۔ حافظ ابن حجر نے ابن العربی کا قول نقل کر کے اس کا جواب بھی دیا ہے، چنانچہ لکھا ہے:

''هذا وما تضمنه كلامه أن الحرام لا يباح إلا لأمر واجب، غير مسلم، فإن الفطر في رمضان حرام، ومع ذلك فيباح لأمر جائز كالسفر''[4] انتهىٰ كلامه

[ان کا یہ کلام اس چیز کو متضمن ہے کہ حرام صرف کسی امر واجب کی بنا پر ہی مباح ہوتا ہے، قابلِ تسلیم نہیں ہے، پس بلاشبہہ رمضان میں روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، مگر اس کے باوجود کسی جائز کام کے لیے جائز ہے، جیسے سفر]

مگر تعجب ہے کہ مولوی صاحب نے حافظ کے جواب سے عمداً چشم پوشی کیوں کی؟

کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

واضح ہو کہ جن علما نے حدیثِ عرنیین سے بوقتِ ضرورت و بحالتِ اضطرار تداوی بالحرام کو جائز بتایا ہے، ان کا فتویٰ صحیح نہیں ہے۔ (ملاحظہ ہو: تحفۃ الاحوذی شرح ترمذی: ۳/ ۱۶۱ و ابکار المنن، ص: ۴۳)

مولوی گلزار احمد صاحب نے حدیث «صلوا في مرابض الغنم» کا یہ جواب تحریر فرمایا ہے کہ مرابضِ غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت مسجد نہ ہونے کی صورت میں ہے۔ صحیح بخاری میں ہے: ''كَانَ يُصَلِّيْ فِيْ مَرَابِضِ الْغَنَمِ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٣٩٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٧١)

[2] مسند أحمد (٢/ ٢٠٩)

[3] أيضاً روى الترمذي عن ابن عباس: طاف النبيﷺ علىٰ راحلته. تمسك الموالك بها علىٰ طهارة أبوال ما يؤكل لحمه وأزباله، فإنها لو لم تكن طاهرة لما أدخل النبيﷺ ناقته في المسجد الحرام. (العرف الشذي، ص: ٣٥٠) عن أم سلمة زوج النبيﷺ أنها قالت: اشتكيت فذكرت ذلك لرسول اللهﷺ فقال: طوفي من وراء الناس وأنت راكبة، قالت: فطفت. قال في التعليق الممجد: فيه أيضاً جواز إدخال الدابة في المسجد إذا أمن التلويث، واستنبط منه طائفة طهارة بول ماكول اللحم وبعره (ص: ٢٢٦) [مولف]

[4] فتح الباري (١/ ٣٣٩)

قَبلَ أَنْ يُّبْنٰى الْمَسْجِدُ"[1]

[مسجد نبوی کی تعمیر سے پہلے آپ ﷺ بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے]

میں کہتا ہوں: مولوی صاحب کا یہ دعویٰ کہ "مرابضِ غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت مسجد نہ ہونے کی صورت میں ہے۔" صحیح نہیں، کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ائمہ اربعہ و جمہور علما اس کے قائل ہیں، بلکہ مرابضِ غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت عام ہے، خواہ مسجد ہو یا نہ ہو اور مسجد نبوی کی تعمیر کے بعد رسول اللہ ﷺ کے مرابضِ غنم میں نماز نہ پڑھنے کی وجہ عدمِ جواز نہ تھی، بلکہ وجہ یہ تھی کہ آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر مرابضِ غنم میں یا کسی دوسری جگہ نماز پڑھنے کو غیر محبوب رکھتے تھے، لہٰذا مولوی صاحب کا بخاری کی حدیثِ مذکور سے استدلال فاسد ہے۔

قال الحافظ: "وحديث أنس طرف من الحديث الذي قبله، لكن بين هناك أنه كان يحب الصلاة حيث أدركته أي حيث دخل وقتها، سواء كان في مرابض الغنم أو غيرها، وبين هنا أن ذلك قبل أن يبنى المسجد، ثم بعد بناء المسجد صار لا يحب الصلاة في غيره إلا لضرورة" انتهىٰ (فتح الباري: ٢/ ٢٦٢)

[حافظ نے کہا: انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث اسی حدیث کا ٹکڑا ہے جو اس سے پہلے ہے، لیکن انھوں نے وہاں یہ وضاحت کی ہے کہ آپ ﷺ کو یہ پسند تھا کہ جہاں بھی آپ ﷺ کو نماز کا وقت ہو جائے وہیں نماز ادا کر لیں، خواہ وہ بکریوں کا باڑا ہو یا کوئی اور جگہ۔ یہاں انھوں نے یہ صراحت کی ہے کہ یہ معاملہ مسجد تعمیر ہونے سے پہلے کا تھا، پھر مسجد کی تعمیر کے بعد آپ ﷺ مسجد کے علاوہ کہیں نماز ادا کرنا پسند نہ فرماتے، اِلا یہ کہ کوئی ضرورت ہو]

علاوہ بریں حدیث «صلوا في مرابض الغنم» قولی ہے اور بخاری کی حدیث (نقل کردہ مولوی صاحب) فعلی ہے اور بقاعدہ اصولِ حدیث قولی حدیث فعلی حدیث پر مقدم ہوتی ہے۔[2]

پس ثابت ہوا کہ مرابضِ غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت عام ہے، خواہ مسجد ہو یا نہ ہو۔ والحمد للہ علی ذلك

## دلیلِ نجاست پر بحث:

مولوی گلزار احمد صاحب کے نزدیک مطلقاً ہر جانور، ماکول و غیر ماکول، کا پیشاب و پاخانہ حرام و نجس ہے، چنانچہ آپ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے:

"عن أبي هريرة: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهٰى أَنْ يُّسْتَنْجٰى بِرَوْثٍ أَوْ بِعَظْمٍ. وَقَالَ: إِنَّهُمَا لَا

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٢٤)

[2] "الثاني: أن يكون أحدهما قولا، والآخر فعلا، فيقدم القول، لأن له صيغة، والفعل لا صيغة له" (قواعد التحديث، ص: ٣٠٤) [مولف]

تُطَهِّرَانِ"[1] (رواه الدارقطني)

[ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی کہ ہے بلاشبہہ نبی اکرم ﷺ گوبر یا ہڈی سے استنجا کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ یقیناً وہ دونوں پاک نہیں ہیں]

میں کہتا ہوں: یہ حدیث مطلقاً ہر جانور، ماکول و غیر ماکول، کے پیشاب و پاخانہ کی نجاست پر نص صریح نہیں ہے اور بنا بر تسلیم اس حدیث سے صرف غیر ماکول جانور کے پیشاب و پاخانہ کی نجاست ثابت ہوگی: بناءً على نقل التيمي أن الروث مختص من الخيل والبغال والحمير، وإنا لا نقول بطهارة روثة البغال والحمر الأهلية. فتفكر!

[تیمی کے نقل کی بنا پر کہ روث کا لفظ گھوڑے، خچر اور گدھے کے گوبر کے ساتھ خاص ہے اور ہم خچر اور گھریلو گدھے کے گوبر کے پاک ہونے کے کب قائل ہیں؟ سوچو اور غور کرو]

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی فقط غیر ماکول جانور کے پیشاب و پاخانہ کی نجاست ثابت ہوتی ہے، کیونکہ صحیح ابن خزیمہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"فوجدت له حجرين وروثة حمار، فألقىٰ الروثة، وقال: هذا رجس"[2]

[مجھے آپ ﷺ کے لیے دو پتھر اور گدھے کی گوبر ملی تو آپ ﷺ نے گوبر کو پھینک دیا اور فرمایا: یہ ناپاک ہے]

مولوی صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے کہ "اس حدیث سے گدھے کے پاخانہ کی نجاست بدرجہ اتم ثابت ہوتی ہے۔" (ملاحظہ ہو: اخبار "اہل حدیث" مجریہ ۲۴ / محرم)

مختصر یہ کہ ماکول اللحم جانور کے پیشاب و پاخانہ کے نجس اور حرام ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ طہارت کی دلیل موجود ہے۔ واللہ أعلم، وعلمه أتم.

كتبه: أبو الفضل عبدالسميع المباركفوري، عفا الله عنه.

## ڈاڑھی کا کتنا حصہ دھونا فرض ہے؟

**سوال** ڈاڑھی کا کتنا حصہ دھونا فرض ہے؟

**جواب** آیت ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ سے اور ان تمام احادیثِ وضو سے جن میں غسلِ وجہ کا لفظ واقع ہوا ہے، ثابت ہوتا ہے کہ وضو میں تمام منہ کا دھونا فرض ہے اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ جس قدر ڈاڑھی بشرہ سے ملاقی ہے (جلد کے ساتھ متصل) اور حد وجہ (چہرے کی حد) کے اندر واقع ہے، وہ ضرور "وجہ" میں داخل ہے، پس اس قدر ڈاڑھی

[1] سنن الدارقطني (١/ ٥٦)

[2] صحيح ابن خزيمة (١/ ٣٩)

کا دھونا وضو میں ضروری ہے، جیسا کہ ابرو حد وجہ کے اندر داخل ہے اور اس کا دھونا فرض ہے۔ ڈاڑھی کا وہ حصہ جو حد وجہ سے خارج اور مسترسل ہے، اس کا دھونا کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، پس اس قدر ڈاڑھی جو بشرہ سے ملاقی اور حد وجہ کے اندر ہے، اس کو دھو لینا ضروری ہے، رہا اس قدر کا محل یعنی چہرہ سو ڈاڑھی کے ساتھ ڈھل جائے فبہا، ورنہ اس کے اندر پانی کا پہنچانا کہ وہ بالکل تر ہو جائے، سو یہ ضروری نہیں، کیونکہ اس میں دقت اور حرج ہے اور کسی حدیث سے صاف طور پر ڈاڑھی کے اس محل کا تر کرنا ڈاڑھی دھونے کے علاوہ ثابت نہیں ہوتا۔

الحاصل جس قدر ڈاڑھی بشرہ سے ملاقی اور حد وجہ کے اندر داخل ہے، اس کا دھونا آیتِ قرآنیہ اور احادیث غسلِ وجہ کی رو سے واجب اور فرض ہے اور باقی ڈاڑھی مسترسل کا دھونا ضروری نہیں، بلکہ اس کا دھونا ثابت ہی نہیں ہوتا، ہاں خلال کرنے کے بارے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں اور یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اور ان کا یہی قول مرجوع الیہ ہے۔

حدیث: «ثُمَّ إِذَا غَسَلَ وَجْهَهُ كَمَا أَمَرَهُ اللّٰهُ، خَرَجَتْ خَطَايَا وَجْهِهِ مِنْ أَطْرَافِ لِحْيَتِهِ مَعَ الْمَاءِ»[1] [پھر جب وہ اپنا چہرہ اس طرح دھوتا ہے جس طرح اس کو حکم دیا گیا ہے تو پانی کے ساتھ اس کے چہرے کے سارے گناہ اس کی ڈاڑھی کے اطراف سے نکل جاتے ہیں] سے غسلِ لحیہ مسترسلہ کے وجوب پر استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ اطرافِ لحیہ سے پانی کا گرنا ڈاڑھی کے غسل پر موقوف نہیں ہے، بلکہ منہ دھونے سے جو پانی گرے گا، وہ ڈاڑھی و اطرافِ ڈاڑھی کو تر کرے گا، پس اس حدیث سے غسلِ لحیہ مسترسلہ کے وجوب پر استدلال ہرگز صحیح نہیں۔ لأنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. نیز غسلِ لحیہ مسترسلہ جب حد وجہ کے اندر داخل نہیں ہے تو اس کا دھونا کیونکر واجب ہوگا؟[2]

## جرابوں پر مسح کرنے کی شرعی حیثیت:

**سوال** ما قولكم ـأدام الله تعالىٰ فيوضكمـ في المسح على الجوربة الشائعة في الأمصار المنسوجة من الغزل والصوف غير منعلة ولا ثخينة، ومعلوم أن الحديث المروي في الباب عن النبي ﷺ ضعيف، و تحسين الترمذي وتصحيحه إياه لم يقبله الحفاظ، كما هو مبسوط في تخريج الهداية للزيلعي، وإن قيس المسح عليهما علىٰ مسح الخفين لعلة الستر ودفع الحرج، فهل يكفي مع كونه ظنيا في إسقاط الغسل المفروض بالقرآن المتواتر؟ و هل يزاد علىٰ العلتين لكون الجوربين في حكم الخفين صفة الثخانة وعدم نفوذ الماء، كما قيدها الأئمة، والأصل في باب الرجلين الغسل الثابت بالتنزيل، والمسح علىٰ الخفين

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (۸۳۲)
[2] یہ فتویٰ صرف اسی قدر لکھا ہوا تھا۔ [عبدالسمیع مبارکپوری]

رخصة، فهل الرخص الشرعية موقوفة على بيان الشارع ﷺ أم لا؟ وليكن الجواب مفصلا مع ما له وما عليه، فقط.

[کیا فرماتے ہیں علماے دین کہ اونی یا سوتی جرابوں پر مسح جائز ہے یا نہیں جو موٹی ہوں نہ نعل زدہ؟ یہ تو معلوم ہے کہ جرابوں پر مسح کرنے کی حدیث ضعیف ہے اور امام ترمذی نے جو اس کو صحیح کہا ہے، محدثین نے اسے قبول نہیں کیا اور اگر موزوں کے مسح پر اس کو علتِ مشترکہ کی بنا پر قیاس کیا جائے تو اس سے فرض غسل جو قرآن سے ثابت ہے، ساقط ہوجائے گا یا نہیں؟ اور ائمہ نے جو جراب کے لیے موٹا ہونے اور پانی کے نفوذ نہ کرنے کی قید لگائی ہے تو کیا اس سے زیادہ کسی اور علت کا بھی اضافہ ہوسکتا ہے یا نہیں؟ پاؤں کا دھونا فرض ہے اور موزے پر مسح رخصت ہے۔ کیا رخصت شرعیہ شارع کے بیان پر موقوف ہے یا نہیں؟ جواب مفصل عنایت فرمائیں]

**جواب** المسح علىٰ الجوربة المذكورة ليس بجائز، لأنه لم يقم علىٰ جوازه دليل، وكل ما تمسك به المجوزون ففيه خدشة ظاهرة، ومتمسكاتهم ثلاث: الحديث المرفوع، وأفعال الصحابة رضی اللہ عنہم، والقياس.

أما الحديث المرفوع فهو ما رواه الترمذي وغيره عن المغيرة بن شعبة قال: توضأ النبي ﷺ، و مسح على الجوربين والنعلين.[1] قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وأما الخدشة في الاستدلال به فهي إن هذا الحديث ضعيف، لا يصح الاستدلال به. قال أبو داود بعد روايته: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث، لأن المعروف عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح علىٰ الخفين، وروي هذا أيضا عن أبي موسىٰ الأشعري عن النبي ﷺ أنه مسح على الجوربين، وليس بالمتصل ولا بالقوي.[2] انتهىٰ

قال البيهقي في سننه: إن أبا محمد يحيىٰ بن منصور قال: رأيت مسلم بن الحجاج ضعف هذا الخبر، وقال: أبو قيس الأودي وهزيل بن شرحبيل، لا يحتملان هذا مع مخالفتهما الأجلة الذين رووا هذا الخبر عن المغيرة فقالوا: مسح على الخفين، وقال: لا يترك ظاهر القران بمثل أبي قيس وهذيل. قال: فذكرت هذه الحكاية عن مسلم لأبي العباس محمد بن عبد الرحمن الدغولي فسمعته يقول: سمعت علي بن محمد بن شيبان يقول: سمعت أبا قدامة السرخسي يقول: قال عبد الرحمن بن مهدي: قلت لسفيان الثوري: لو حدثتني بحديث أبي

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٩٩)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٩)

قيس عن هذيل ما قبلته منك، فقال سفيان: الحديث ضعيف.[1]

ثم أسند البيهقي عن أحمد بن حنبل قال: ليس يرویٰ هذا الحديث إلا من رواية أبي قيس الأودي، وأبیٰ عبد الرحمن بن مهدي أن يحدث بهذا الحديث، وقال: هو منكر، وأسند البيهقي أيضاً عن علي بن المديني قال: حديث المغيرة بن شعبة في المسح رواه عن المغيرة أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة، و رواه هذيل بن شرحبيل عن المغيرة إلا أنه قال: ومسح على الجوربين فخالف الناس. وأسند أيضاً عن يحییٰ بن معين قال: الناس كلهم يردونه علیٰ الخفين غير أبي قيس.[2] انتهیٰ

وقال البيهقي في المعرفة: وأما المسح على الجوربين والنعلين فقد رویٰ أبو قيس الأودي عن هذيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة أن النبيﷺ مسح على جوربيه ونعليه، وذاك حديث منكر، ضعفه سفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل ويحییٰ بن معين و علي بن المديني ومسلم بن الحجاج، والمعروف عن المغيرة حديث المسح على الخفين، وروي عن جماعة من الصحابة أنهم فعلوه"[3] انتهیٰ

فإن قلت: قد أجاب عن هذه الخدشة الشيخ الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد بقوله: ومن يصححه يعتمد بعد تعديل أبي قيس علیٰ كونه ليس مخالفا لرواية الجمهور مخالفة معارضة، بل هو أمر زائد على ما رووه، ولا يعارضه، ولا سيما وهو طريق مستقل برواية هذيل عن المغيرة، لم يشارك المشهورات في سندها.

قلت: قد ظهر لك مما تقدم أن كل من رویٰ حديث المغيرة بن شعبة في المسح من أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة، رواه بلفظ أنهﷺ مسح علیٰ الخفين إلا هذيل بن شرحبيل، فإنه رویٰ بلفظ أنهﷺ مسح علیٰ الجوربين والنعلين، فخالف الناس كلهم، ولا شك أن روايت هذه معارضة ونافية لما رووه، لأنه يثبت من هذه الرواية أنهﷺ مسح على الجوربين والنعلين، دون الخفين، ويثبت من روايتهم أنهﷺ مسح على الخفين دون الجوربين والنعلين، فكيف يصح قول ابن دقيق العيد: إن روايته ليست مخالفة لرواية الجمهور مخالفة معارضة؟

وأما قوله: بل هو أمر زائد على ما رووه ولا يعارضه، فهذا أيضاً ليس بمستقيم، لأنهم

[1] سنن البيهقي (١/ ٢٨٤)

[2] المصدر السابق.

[3] معرفة السنن والآثار (٢/ ١٢٢)

رووه بلفظ أنهﷺ مسح على الخفين، ولم يزد هذيل بن شرحبيل على هذا اللفظ لفظ: والجوربين والنعلين، حتى يقال إنه رویٰ أمرا زائدا علیٰ ما رووه، بل رویٰ مكان لفظ: علیٰ الخفين، لفظ: علیٰ الجوربين و النعلين، فتفكر، علیٰ أنه قد اتفق على تضعيف رواية هذيل بن شرحبيل أمثال سفيان الثوري وابن مهدي وابن معين و أحمد و ابن المديني ومسلم و أبي داود والنسائي، فبعد اتفاق هؤلاء الأجلة لا يجدي ما قاله ابن دقيق العيد نفعا، وأما تحسين الترمذي وتصحيحه، فقال النووي (على ما في فتح القدير) كل منهم (أي من هؤلاء الأجلة) لو انفرد، قدم على الترمذي مع أن الجرح مقدم على التعديل.[1] انتهیٰ

فإن قلت: رواية هذيل ليست بمنافية لروايتهم حتى تترك روايته وتؤخذ روايتهم، فإن المراد بالجورب في روايته الخف الكبير الذي يكون من الأديم، فإن لفظ الجورب يطلق عليه أيضاً، بل به فسر العلامة الشوكاني حيث قال في باب المسح على الخفين: الخف نعل من آدم يغطي الكعبين، والجرموق أكبر يلبس فوقه، والجورب أكبر من الجرموق. ثم قال في باب المسح على الجوربين: قد تقدم أن الجورب الخف الكبير. انتهیٰ

وكذلك فسر به محمد بن اسماعيل الأمير في سبل السلام، وقال الطيبي: الجورب لفافة الجلد، وهو خف معروف من نحو الساق فلما جاء إطلاق لفظ الجورب على الخف الكبير أيضاً تعين أن يراد هو في روايته وروايتهم. قلت: إن كان قولك هذا صحيحاً فهو لنا لا لك، لأنه يثبت من هذا أنهﷺ لم يمسح على الجوربين، وهذا هو مقصودنا، وإن كان قولك هذا غير صحيح فهو غير صحيح، والحاصل أن الحديث المرفوع في المسح على الجوربين ليس بصحيح فلا يصح احتجاج المجوزين به.

وههنا خدشة أخریٰ وهي أن مطلوب المستدلين بهذا الحديث أنه يجوز الاقتصار على مسح الجوربين، والظاهر من الحديث أنهﷺ لم يقتصر عليهما بل ضم إليهما مسح النعلين. قال الطيبي: معنى قوله: والنعلين: هو أن يكون قد لبس النعلين فوق الجوربين. وقال الشيخ: معنى الحديث أن يكون قد لبس النعلين فوق الجوربين، كما قاله الخطابي، وقال: لم يقتصر على مسحهما، بل ضم إليهما مسح النعلين فعلى من يدعي جواز الاقتصار على مسحهما الدليل، كذا في هامش الترمذي.

ولو سلم أنهﷺ مسح على الجوربين منفردين عن النعلين، ومسح على النعلين منفردين عن الجوربين، يلزم أن يجوز الاقتصار على مسح النعلين أيضاً، والقائلون بجواز الاقتصار على

[1] فتح القدير لابن الهمام (١/ ١٥٨)

المسح على الجوربين ليسوا بقائلين على جواز الاقتصار على مسح النعلين.

وههنا خدشة أخرىٰ، ذكرها صاحب غاية المقصود، وهي أن الجورب يتخذ من الأديم، وكذا من الصوف، وكذا من القطن، ويقال لكل من هذا إنه جورب، ومن المعلوم أن هذه الرخصة بهذا العموم التي ذهبت إليها تلك الجماعة لا تثبت إلا بعد أن يثبت أن الجوربين اللذين مسح عليهما النبيﷺ كانا من صوف أو قطن سواء كانا منعلين أو ثخينين فقط، ولم يثبت هذا قط، فمن أين علم جواز المسح على الجوربين غير المجلدين؟ بل يقال: إن المسح يتعين على الجوربين المجلدين لا غيرهما، لأنهما بمعنى الخف، والخف لا يكون إلا من الأديم، نعم، لو كان الحديث قوليا بأن قال النبيﷺ: امسحوا على الجوربين، لكان يمكن الاستدلال بعمومه على كل نوع من أنواع الجورب، وإذ ليس فليس.

فإن قلت: لما كان الجورب من الصوف أيضاً احتمل أن الجوربين اللذين مسح عليهما النبيﷺ كانا من صوف أو قطن، إذ لم يبين الراوي. قلت: نعم الاحتمال في كل جانب سواء يحتمل كونهما من صوف، وكذا من أديم، وكذا من قطن، لكن ترجح الجانب الواحد، وهو كونه من أديم، لأنه يكون حينئذ في معنى الخف، ويجوز المسح عليه قطعا، وأما المسح على غير الأديم فثبت بالاحتمالات التي لم تطمئن النفس بها، وقد قال النبيﷺ: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك. أخرجه أحمد وغيره.[1]

وأما أفعال الصحابةﷺ فأخرج عبد الرزاق في مصنفه: أخبرنا الثوري عن منصور عن خالد بن سعد قال: كان أبو مسعود الأنصاري يمسح على الجوربين له من شعر ونعليه، وسنده صحيح.

وأخرج أيضا فيه: أخبرني الثوري عن الزبرقان عن كعب بن عبد الله قال: رأيت عليا بال فمسح على جوربيه ونعليه، ثم قام يصلي.

وأخرج أيضاً فيه: أخبرنا معمر عن الأعمش عن إبراهيم أن ابن مسعود كان يمسح على خفيه ويمسح على جوربيه.

وأخرج أيضاً فيه: أخبرنا الثوري عن الأعمش عن إسماعيل بن رجاء عن أبيه قال: رأيت البراء بن عازب يمسح على جوربيه ونعليه.

وأخرج أيضاً فيه: أخبرنا معمر عن قتادة عن أنس بن مالكﷺ أنه كان يمسح على الجوربين.[2]

---

[1] مسند أحمد (١/ ٢٠٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٥١٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٥٣٩٧)

[2] مصنف عبد الرزاق (١/ ١٩٩)

وقال أبو داود في سننه: مسح على الجوربين علي بن أبي طالب و ابن مسعود والبراء بن عازب و أنس بن مالك و أبو أمامة وسهل بن سعد وعمرو بن حريث، وروي ذلك عن عمر بن الخطاب وابن عباس.[1]

وقال ابن القيم في حاشيته علىٰ سنن أبي داود: قال ابن المنذر: يروى المسح على الجوربين عن تسعة من أصحاب النبيﷺ: علي و عمار وأبي مسعود الأنصاري وأنس وابن عمر والبراء وبلال وعبد الله بن أبي أوفى وسهل بن سعد، وزاد أبو داود: وأبو أمامة و عمرو بن حريث و عمر و ابن عباس، فهؤلاء ثلاثة عشر صحابيا، والعمدة في الجواز علىٰ هؤلاء رضی اللہ عنہم لا علىٰ حديث أبي قيس[2]" انتهىٰ

وأما الخدشة في الاستدلال بها فلأنها أفعال الصحابة رضی اللہ عنہم، وللاجتهاد فيه مسرح، فلا تنتهض للاحتجاج بها، وههنا خدشات أخر، تظهر لك مما سيأتي.

وأما القياس فهو أنه لما جاز المسح على الخفين جاز على الجوربين أيضاً قياسا عليهما، فإنه لا يظهر بين الجوربين والخفين فرق مؤثر، يصح أن يحال الحكم عليه.

وأما الخدشة في الاستدلال به فهي أن العلة ههنا ليست بمنصوصة، فلا يعلم بيقين أن العلة الواقعية في جواز المسح علىٰ الخفين ما هي؟ والقياس بالعلة الغير المنصوصة ليس إلا ظنيا محضا فكيف يترك بمثل هذا القياس ما ثبت بالقرآن، وما ثبت بالحديث المتواتر من غسل الرجلين والمسح على الخفين، وأما القول بأنه لا يظهر الفرق بين الجوربين والخفين فرق مؤثر الخ فممنوع، كما لا يخفى على المتأمل.

والحاصل أنه لم يقم على جواز المسح على الجوربة المسئولة عنها دليل، لا من الكتاب ولا من السنة ولا من الإجماع ولا من القياس الصحيح كما عرفت، والثابت من الكتاب غسل الرجلين، و رخص رسول اللهﷺ في المسح على الخفين، ولم يثبت منه الرخصة في المسح علىٰ الجوربين! فكيف يجوز المسح عليهما؟

فإن قال المجوزون: لما ثبت أن أصحاب رسول اللهﷺ مسحوا علىٰ الجوربين ثبت أن علىٰ جواز المسح عليهما دليل، فإن شأن الصحابة رضی اللہ عنہم أعلى من أن يعملوا عملاً، ليس عليه دليل، فبما جوز أصحاب رسول اللهﷺ المسح عليهما جوزنا نحن أيضاً، وإن لم نعلم أنه ما هو؟

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٥٩)

[2] حاشية ابن القيم (١/ ١٨٧)

قلنا: علام تمسكهم؟ إما على ما تمسك به الصحابةﷺ أو علىٰ مجرد أفعالهم، فإن كان الأول فما هو؟ فما لم نعلم أنه ما هو، وكيف هو، كيف نترك ما علمنا من القرآن والأحاديث الصحيحة الثابتة بما لم نعلم، وإن كان الثاني فقد علمت ما فيه من الخدشة، ثم لا يدرىٰ أن الصحابةﷺ على أي نوع من أنواع الجورب مسحوا، لأن الرواة إنما حكوا أنهم مسحوا على الجوربين، ولم يبين أكثرهم صفة الجوربين الذين مسحوا عليهما، ومن المعلوم أن الفعل المثبت لا عموم له، ولا يدرىٰ أيضاً أن الصحابة الماسحين علىٰ الجوربين كانوا قائلين بجواز المسح علىٰ كل نوع من أنواع الجورب أو علىٰ بعض دون بعض، ولا يدرىٰ أيضاً أنهم كانوا قائلين بجواز المسح على الجوربين مع النعلين أو كانوا قائلين بجواز الاقتصار علىٰ مسح الجوربين، والظاهر من فعل أبي مسعود الأنصارى و علي و البراء بن عازبﷺ أنهم كانوا يمسحون على الجوربين مع النعلين، فما لم يتحقق هذه الأمور ولم يتبين، كيف يصح الاستدلال بأفعالهمﷺ علىٰ جواز المسح علىٰ كل نوع من أنواع الجورب أو علىٰ نوع معين منها؟ والله تعالىٰ أعلم، وعلمه أتم.

[مذکورہ جرابوں پر مسح جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے اور مجوزین نے جن چیزوں سے استدلال کیا ہے، اس میں خدشات ہیں، استدلال تین چیزوں سے کیا گیا ہے، حدیثِ مرفوع، فعلِ صحابہ اور قیاس۔

حدیث مرفوع تو وہ ہے، جس کو ترمذی نے مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور جرابوں اور جوتوں پر مسح کیا۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ ابو داود فرماتے ہیں عبدالرحمٰن بن مہدی یہ حدیث روایت نہیں کیا کرتے تھے، کیوں کہ مغیرہ سے مشہور روایت موزے پر مسح کرنے کی ہے۔ ابو موسیٰ اشعری نے بھی جراب پر مسح کرنے کی روایت نقل کی ہے، لیکن اس کی سند متصل نہیں۔ امام مسلم نے اس کو ضعیف کہا ہے۔ مغیرہ بن شعبہ سے جتنے لوگوں نے اس حدیث کو روایت کیا ہے، انھوں نے موزے پر مسح بیان کیا ہے، صرف ابو قیس اودی اور ہذیل بن شرحبیل نے جراب کا لفظ بیان ہے، لیکن یہ دوسرے راویوں کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ عبدالرحمان بن مہدی نے سفیان ثوری سے کہا: اگر آپ مجھے ابو قیس عن ہذیل کی حدیث سنائیں تو میں اس کو آپ سے قبول نہیں کروں گا۔ سفیان نے کہا: وہ حدیث واقعی ضعیف ہے۔ علی بن مدینی نے کہا: مغیرہ کی حدیث کو مدینہ، کوفہ اور بصرہ والوں نے روایت کیا ہے۔ سب موزے کا ذکر کرتے

ہیں، صرف ابو قیس جراب کا تذکرہ کرتے ہیں۔ بیہقی نے کہا: یہ حدیث منکر ہے، اس کو سفیان ثوری، عبدالرحمان بن مہدی، احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، علی بن مدینی اور امام مسلم نے ضعیف کہا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ ابن دقیق العید نے اس کی تصحیح پر اعتماد کیا ہے اور کہا ہے کہ ابو قیس کی روایت دوسروں کے مخالف نہیں ہے، کیوں کہ وہ تو ایک امر زائد بیان کر رہے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس روایت کے یہ الفاظ ہوتے کہ آنحضرت ﷺ نے موزوں پر اور جرابوں اور جوتی پر مسح کیا تو ایک امر زائد تھا، لیکن اس نے تو موزے کے بجائے جراب اور جوتی کا ذکر کیا ہے تو یہ امر زائد نہیں ہے، بلکہ ثقات کی مخالفت ہے۔ باقی رہا ترمذی کا اس کو حسن صحیح کہنا تو امام نووی نے کہا ہے کہ جن لوگوں نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، ان میں سے ہر ایک امام ترمذی سے مقدم ہے اور پھر یہ اصول بھی ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ لفظ جراب مختلف المفہوم ہے، موزے کے اوپر جو لفافہ پہنا جاتا ہے، اس کو جرموق کہتے ہیں اور جرموق پر جو پہنا جاتا ہے، اس کو جراب کہتے ہیں تو ممکن ہے جراب سے چمڑے کا وہ لفافہ مراد ہو جو جرموق پر پہنا جاتا ہے۔ تو میں کہتا ہوں کہ یہ دلیل تو ہماری ہوگی نہ کہ تمھاری، اور پھر یہ بھی خیال کرنا چاہیے کہ جراب پر مسح کرنے والوں کا مقصد تو یہ ہے کہ صرف جراب پر مسح کرنا جائز ہے، حالاں کہ اس حدیث میں جراب اور جوتی پر مسح کا ذکر ہے، یعنی جراب کے اوپر جوتی پہنے ہوئے آپ نے مسح کیا، صرف جراب پر مسح نہیں کیا۔

یہاں ایک اور خدشہ بھی ہے کہ جراب سوتی بھی ہوتی ہے اور اونی بھی، موٹی بھی اور باریک بھی اور وہ بھی جس کے نیچے چمڑا لگا ہوتا ہے تو جب تک کسی خاص لفظ سے پتا نہ چلے کہ وہ جراب جس پر آنحضرت ﷺ نے مسح کیا، وہ چمڑے والی نہ تھی، تب تک مجوزین کا مقصود ثابت نہیں ہوسکتا، کیوں کہ چمڑے والی جراب تو موزے ہی کے حکم میں ہے۔ اگر کہا جائے کہ دوسری جراب کا بھی احتمال تو ہے تو میں کہتا ہوں کہ اس میں جب صراحت نہیں ہے تو نفس مطمئن نہیں ہوسکتا اور حضور نے فرمایا ہے: ''شک کرنے والی چیز کو ترک کر دو۔''

باقی رہا صحابہ کرام کا عمل تو ان سے مسح جراب ثابت ہے اور تیرہ صحابہ کرام کے نام صراحت سے معلوم ہیں کہ وہ جراب پر مسح کیا کرتے تھے، یعنی حضرت علی، عمار،، ابو مسعود انصاری، انس، ابن عمر، براء بن عازب، حضرت بلال، عبداللہ بن ابی اوفی، سہل بن سعد، ابو امامہ، عمرو بن حریث، عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم، اگر حدیثِ مرفوع کے بجائے ان کے عمل سے استدلال کیا جائے تو یہ اس سے بہتر ہے، لیکن ان کے عمل میں ایک اور شبہہ پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ یہ فعل ایک ایسا کام ہے، جس میں اجتہاد کو دخل ہے اور جس میں

اجتہاد کو دخل ہو، صحابی کا وہ فعل مرفوع حکمی نہیں کہلا سکتا۔

باقی رہا قیاس کا مسئلہ کہ جب موزے پر مسح جائز ہے تو قیاساً جراب پر بھی جائز ہونا چاہیے، کیوں کہ ان دونوں میں کوئی فرق موثر نہیں ہے، اس پر شبہہ یہ ہے کہ اگر مسح موزے کی کوئی علت منصوص ہوتی تو اس علت کی بنا پر جراب کے مسح کو اس پر قیاس کر لیا جاتا، لیکن یہاں کوئی علت منصوص نہیں ہے۔ ممکن ہے ہم کوئی اور علت سمجھیں اور حقیقت میں کوئی اور ہو۔ اگر سوال کیا جائے کہ صحابہ کی شان اس سے ارفع و اعلیٰ ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ کی مخالفت کریں تو آخر کسی دلیل کی بنا پر ہی صحابہ نے جراب پر مسح کیا ہوگا، اگرچہ وہ ہم کو معلوم نہیں تو ہم بھی اسی وجہ سے مسح کر لیں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر صحابہ سے کوئی نقلی دلیل ہے تو وہ کہاں ہے؟ کیسی ہے؟ جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو جائے، ہم قرآن اور متواتر حدیث کے مضمون کو کیوں چھوڑ دیں اور اگر صحابہ کے فعل سے استدلال کیا جائے تو اس کا جواب پہلے گزر چکا ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل ہے اور پھر یہ بھی تو معلوم نہیں کہ صحابہ کون سی جراب پر مسح کیا کرتے تھے؟ جب تک ان تمام باتوں کی وضاحت نہ ہو جائے، ہم کتاب اللہ کے مضمون کو کیسے چھوڑ سکتے ہیں۔ و اللّٰه أعلم]

کتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۳۲۶)

# کتاب الصلاۃ

## مساجد کے احکام و مسائل

### حسبِ ضرورت نئی مسجد تعمیر کرنا:

**سوال** ہمارے مکان سے پاؤ کوس کے فاصلے پر ایک جمعہ کی مسجد ہے۔ وہاں کے لوگ اُس مسجد کی حفاظت و مرمت نہیں کرتے ہیں اور اس مسجد کے نزدیک ہی ایک آدمی کا مکان ہے۔ ہمارے یہاں زیادہ لوگ ہیں اور برسات کے ایام میں وہاں جانے میں محض تکلیف ہوتی ہے، یعنی راہ قریب پاؤ کوس کے ہے اور اثنائے راہ میں کبھی سینے کبھی کمر تک پانی ہوتا ہے، اس واسطے ہمارے یہاں کے لوگوں نے اپنی بستی میں ایک مسجد بنائی ہے تو اس اطراف کے ایک دوسرے گاؤں میں ایک حاجی مجیر الدین صاحب ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس مسجد کا بنانا جائز نہیں ہے، بلکہ اور لوگ بھی کہتے ہیں، تو اس مسجد کا بنانا جائز و درست ہوسکتا ہے یا نہیں اور نمازِ جمعہ درست ہوسکتی ہے یا نہیں؟ جواب اس کا حدیث و دلیل سے دیجیے، تاکہ جھگڑا طے ہوجائے۔

**جواب** جس ضرورت سے دوسری مسجد بنائی گئی ہے، اُس ضرورت سے اُس مسجد کا بنانا جائز ہے اور جب ضرورت مذکورہ سے اس مسجد کا بنانا جائز ہے تو جمعہ کی نماز بھی اس مسجد میں جائز ہے۔ صحیح بخاری مع فتح الباری (۱/ ۲۵۸) چھاپہ دہلی میں ہے:

"إن عتبان بن مالك أتىٰ رسول اللهﷺ فقال: يا رسول اللهﷺ قد أنكرت بصري، وأنا أصلي لقومي، فإذا كانت الأمطار سال الوادي بيني وبينهم، لم أستطع أن آتي مسجدهم، فأصلي بهم، ووددت يا رسول اللهﷺ إنك تأتيني فتصلي في بيتي فأتخذه مصلى، قال: فقال له رسول اللهﷺ: «سَأَفْعَلُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالىٰ» الحديث.[1]

[عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آ کر کہنے لگے کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! میں دیکھ نہیں سکتا اور میں اپنی قوم کو نماز پڑھاتا ہوں، لیکن جب بارشیں ہوتی ہیں تو میرے اور ان کے درمیان والی وادی پانی سے بھر جاتی ہے، جس کی وجہ سے میں ان کی مسجد میں آنے کی طاقت نہیں رکھتا کہ انھیں نماز پڑھا سکوں۔ اے اللہ کے رسول ﷺ! میں چاہتا ہوں کہ آپ میرے پاس آئیں اور میرے گھر میں نماز پڑھیں، تاکہ

[1] صحيح البخاري رقم (٤٢٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٣)

میں اس کو نماز گاہ بنا لوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عن قریب میں ایسا کروں گا۔ ان شاء اللہ]

نیز صفحہ (۴۸۸) میں ہے:

"قال ابن عباس لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت: أشهد أن محمداً رسول الله ﷺ، فلا تقل: حي علىٰ الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم. فكأن الناس استنكروا، فقال: فعله من هو خير مني، إن الجمعة عزمة، وإني كرهت أن أحرجكم فتمشون في الطين والدحض"[1] والله أعلم بالصواب.

[سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بارش والے دن اپنے موذن سے کہا: جب تم (اذان میں) "أشهد أن محمدا رسول الله" کہو تو پھر "حي علىٰ الصلاة" نہ کہو، بلکہ کہو: "صلوا في بيوتكم" (اپنے گھروں میں نماز پڑھو) جب لوگوں نے اس پر تعجب کا اظہار کیا تو انھوں نے فرمایا: یہ کام اس ہستی (رسول اللہ ﷺ) نے کیا ہے، جو مجھ سے بہت بہتر تھی۔ بے شک جمعہ لازم ہے، لیکن میں نے ناپسند کیا کہ تم کو باہر نکالوں، پھر تم مٹی اور کیچڑ میں چل کر آؤ]

كتبه: محمد عبد الله. الجواب صحيح عندي، والله أعلم بالصواب. أبو محمد إبراهيم. صح الجواب، والله أعلم بالصواب. كتبه: أبو الفياض محمد بن عبد القادر الأعظم گڈھی المؤی، مدرسه أحمديه آره. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري.[2]

## باہمی رنجش کی وجہ سے نئی مسجد بنانا:

**سوال** آپس کی رنجش و ضد کی وجہ سے کسی مسجد کو چھوڑ کر اور دوسروں سے چھڑوا کر کسی دوسرے مکان میں نماز پڑھنا اور جماعت و جمعہ وغیرہ قائم کرنا اور اس میں عشرہ محرم میں بڑی تیاری کے ساتھ تعزیہ داری کی مجلس کرنا یا کوئی دوسری مسجد بنا کر (اور سابق مسجد خود چھوڑ کر اور دوسروں سے چھڑوا کر) جماعت و جمعہ قائم کرنا درست ہے یا نہیں اور کرنے والا و بنانے والا اس کا کیسا ہے؟ صاف صاف خدا و رسول ﷺ کے حکم کے مطابق لکھ بھیجیں، خدا اس کا اجر دے گا۔

**جواب** کسی مسجد کو خود چھوڑ کر اور دوسروں سے چھڑوا کر کسی دوسرے مکان میں یا دوسری مسجد بنا کر نماز پڑھنا اور جماعت و جمعہ قائم کرنا، اگر اس وجہ سے ہے کہ سابق مسجد میں خدا کی عبادت بطریق مشروع و مسنون ادا کرنے سے روکا جاتا ہے تو یہ چھوڑنا اور چھڑانا اور دوسری مسجد بنانا جائز ہے، لیکن اگر اس وجہ سے ہے کہ یہ سابق مسجد میں خلافِ شرع کام کرنا چاہتا ہے اور اس سے لوگ روکتے ہیں یا دنیاوی رنجش و ضد کی وجہ سے دوسری مسجد بناتا ہے تو

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۸۵۹)

[2] مجموعه فتاویٰ غازی پوری، (ص: ۱۰۴)

ان دونوں صورتوں میں اس کا بنانا جائز نہیں ہے۔ ایسی مسجد، مسجدِ ضرار ہے، کیونکہ بلا وجہ شرعی جماعت مسلمان میں تفریق کرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ سورہ توبہ، رکوع (۱۲) میں فرماتا ہے:

﴿وَ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّ كُفْرًا وَّ تَفْرِيْقًاۢ بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ اِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ ...﴾ [التوبة: ۱۰۷]

[اور وہ لوگ جنھوں نے ایک مسجد بنائی نقصان پہنچانے اور کفر کرنے (کے لیے) اور ایمان والوں کے درمیان پھوٹ ڈالنے (کے لیے) اور ایسے لوگوں کے لیے گھات کی جگہ بنانے کے لیے جنھوں نے اس سے پہلے اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کی]

باقی تعزیہ داری کی مجلس کرنی، خواہ چھوٹی ہو یا بڑی، گھر میں ہو یا مسجد میں، محض ناجائز ہے، اس کا ثبوت نہ قرآن مجید سے ہے اور نہ حدیث شریف سے۔ یہ جاہلوں کی ایجاد ہے۔ اللہ کے بندوں کو قرآن مجید اور حدیث پر عمل کرنا چاہیے، نہ کہ جاہلوں کی ایجاد کی ہوئی باتوں پر جن کا ثبوت شرع شریف سے نہیں ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.

كتبه: أبو الفياض محمد عبد القادر، عفي عنه. الجواب صحيح. أبو العلىٰ محمد عبد الرحمن المباركفوري.[1]

## اختلاف کی صورت میں الگ مسجد بنانے کا حکم:

**سوال** ایک پرانی مسجد میں محمدی اور حنفی دونوں فریق مدت دراز سے ایک ساتھ مل کر نماز پڑھا کرتے تھے، لیکن اب بعض ان میں سے جو حنفی ہیں، باشتعال پیر اپنے کے (کہ محمدی لوگ لا مذہب ہیں اور لا مذہبوں کے پیچھے نماز درست نہیں، ایک نئی مسجد بنانی چاہیے کہ جس میں محمدیوں کی جماعت کم و کمزور ہو جائے اور ہماری حنفی جماعت رفتہ رفتہ ترقی پائے اس ارادے سے) ایک نئی مسجد بنائی ہے اور بانی و متولی اس نئی مسجد کا ایک متمول شخص ہے، جو محمدی جماعت کو توڑنے کے لیے کمزور محمدیوں کو ورغلا رہا ہے اور جن محمدیوں سے اس کی لین دَین ہے اور جو لوگ اس کی رعیت ہیں، ان پر اپنی مسجد میں نماز پڑھنے کے لیے تنبیہ اور سختی کر رہا ہے، ان صورتوں میں اس نئی مسجد میں نماز پڑھنی شرعاً جائز ہے یا نہیں اور اس مسجد کا کیا حکم ہے اور اس صفت کے مفرقینِ جماعت اور اس مسجد کے مصلیوں کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، سلام مصافحہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** جب ایک مسجد خوش نیتی سے بن چکی ہو، جس میں جماعت قائم ہو اور مسلمانان اس میں خدائے تعالیٰ کی عبادت میں مل جل کر مشغول رہے ہوں، اس کے بعد پھر کوئی دوسری مسجد اس غرض سے بنائی جائے کہ مسلمانوں کو اس سے ضرر پہنچایا جائے یا اس میں کفر کے کام کیے جائیں یا مسلمانوں کی جماعت متفرق کی

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۱۱۱)

جائے، یا جو لوگ اللہ و رسول ﷺ سے لڑ رہے ہوں، ان کے لیے وہ گھات بنے تو اس مسجد میں نماز پڑھنی جائز نہیں ہے اور نہ ایسی مسجد شرعاً مسجد کا حکم رکھتی ہے۔

سورۃ توبہ رکوع (۱۳) میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّ كُفْرًا وَّ تَفْرِیْقًۢا بَیْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَ اِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ وَ لَیَحْلِفُنَّ اِنْ اَرَدْنَاۤ اِلَّا الْحُسْنٰى وَ اللّٰهُ یَشْهَدُ اِنَّهُمْ لَكٰذِبُوْنَ ۝ لَا تَقُمْ فِیْهِ اَبَدًا لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ اَوَّلِ یَوْمٍ اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِیْهِ﴾ [التوبة: ۱۰۷، ۱۰۸]

[اور وہ لوگ جنھوں نے ایک مسجد بنائی نقصان پہنچانے اور کفر کرنے (کے لیے) اور ایمان والوں کے درمیان پھوٹ ڈالنے (کے لیے) اور ایسے لوگوں کے لیے گھات کی جگہ بنانے کے لیے جنھوں نے اس سے پہلے اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کی اور یقیناً وہ ضرور قسمیں کھائیں گے کہ ہم نے بھلائی کے سوا ارادہ نہیں کیا اور اللہ شہادت دیتا ہے کہ بے شک وہ یقیناً جھوٹے ہیں۔ اس میں کبھی کھڑے نہ ہونا۔ یقیناً وہ مسجد جس کی بنیاد پہلے دن سے تقوے پر رکھی گئی زیادہ حق دار ہے کہ تو اس میں کھڑا ہو] واللّٰه أعلم بالصواب

كتبه: محمد عبدالله. إنه لحق. أبو العلى محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه. صح الجواب، والله أعلم بالصواب، كتبه: أبو الفياض محمد بن عبد القادر الأعظم گڈھی المئوي.[1]

## عہد و پیمان توڑ کر نئی مسجد میں جمعہ کا آغاز کرنا:

**سوال** ایک بلدہ میں ایک قدیم جامع مسجد ہے۔ جمیع مسلمین اس مسجد قدیم میں پنج گانہ نماز اور جمعہ ہمیشہ سے پڑھتے چلے آتے ہیں، بالاتفاق و مجمع علیہ۔ ایک شخص نے ایک مسجد جدید تیار کی اور اس نے اقرار صحیح و وعدہ واثق بھی کیا کہ اس مسجد جدید میں پنج گانہ نماز کے سوا جمعہ نہ پڑھا جائے۔ اقرار اور وعدہ لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ مسجد جامع قدیم میں ہمیشہ جمعہ پڑھا جاتا ہے، اس میں ایسا نہ ہو کہ خلل اتفاق مجمع علیہ کا ہو، اُسی قرار بموجب نئی مسجد میں چھ سال تک لوگ پنج گانہ نماز فقط پڑھتے رہے۔ اب چند روز سے خلاف اقرار صحیح و خلاف وعدہ واثق کے جمعہ پڑھنا شروع کیا ہے، تو دریں صورت بلدہ میں بہت سے مسلمان اس امر سے ناخوش ہیں کہ ایسا اقرار و وعدہ توڑ دیا، سو اس میں فتنہ عظیم و فساد برملا ہو رہا ہے۔ اس میں دو ٹکڑیاں ہوگئی ہیں، ایک ٹکڑی چھوٹی، ایک ٹکڑی بڑی کہ "اتبعوا السواد الأعظم" کا خلاف ہے۔ بینوا توجروا۔

**جواب** درصورت صدقِ صورت مسئولہ جبکہ بانی مسجد نے تمام مسلمین کے روبرو اس امر کا معاہدہ کیا کہ مسجد جدید میں بلا حکم اہلِ شہر و بدون اجازت سب صاحبوں کے جمعہ قائم نہ کیا جائے گا اور اہلِ شہر مسجد جدید میں جمعہ قائم کرنے پر راضی نہیں

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۱۱۲)

ہیں تو بانی مسجد پر لازم ہے کہ مسجد جدید میں جمعہ کی نماز قائم نہ کرے، بلکہ اس کو اُٹھا دے۔ تعمیلِ معاہدہ و ایفائے وعدہ واجب ہے، چنانچہ اس کی سخت تاکید قرآن مجید و حدیث شریف میں وارد ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ﴾ (سورهٔ مائده رکوع: ١) [اے لوگو جو ایمان لائے ہو! عہد پورے کرو] ﴿وَ اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا﴾ (سورة بني إسرائيل، ركوع: ٤) [اور عہد کو پورا کرو، بے شک عہد کا سوال ہوگا] حدیث شریف میں آیا ہے:

عن عبد الله بن عمر قال قال رسول اللهﷺ: «أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيْهِ كَانَ مُنَافِقاً خَالِصاً، وَمَنْ كَانَتْ فِيْهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ، كَانَتْ فِيْهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتّٰى يَدَعَهَا: إِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ» (متفق عليه)[1]

[عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جس شخص میں چار خصلتیں ہوں، وہ خالص (پکا) منافق ہے اور جس میں ان میں سے ایک خصلت ہو تو اس میں نفاق کی ایک خصلت ہے، حتی کہ وہ اسے ترک کر دے۔ جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو اس میں خیانت کرے، جب بات کرے جھوٹ بولے، جب عہد کرے تو عہد شکنی کرے اور جب جھگڑا کرے تو گالی گلوچ پر اتر آئے]

وعن عبد الله بن عامر قال: دعتني أمي يوما، ورسول اللهﷺ قاعد في بيتنا، فقالت: ها تعال أعطيك، فقال لها رسول اللهﷺ: «مَا أَرَدْتِّ أَنْ تُعْطِيَهُ؟» قالت: أردت أن أعطيه تمرا، فقال لها رسول اللهﷺ: «أَمَّا إِنَّكِ لَوْ لَمْ تُعْطِيهِ شَيْئاً، كُتِبَتْ عَلَيْكَ كِذْبَةٌ» (رواه أبو داود، و البيهقي في شعب الإيمان، كذا في المشكوة، في باب الوعد)[2]

[عبداللہ بن عامر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں، ایک روز میری والدہ نے مجھے بلایا، جب کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے گھر میں تشریف فرما تھے، میری والدہ نے فرمایا: سنو! آؤ میں تمھیں کچھ دوں گی۔ رسول اللہ ﷺ نے انھیں فرمایا: تم نے اسے کیا دینے کا ارادہ کیا ہے؟ انھوں نے عرض کی: میں نے اسے ایک کھجور دینے کا ارادہ کیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سن لو! اگر تم اسے کوئی چیز نہ دیتیں تو تمھارے ذمے ایک جھوٹ لکھ دیا جاتا]

اگر بانی مسجد اس معاہدے کی تعمیل نہ کرے تو ضرور عاصی ہوگا اور جو لوگ اس کام میں اس کا ساتھ دیں گے، وہ بھی مبتلائے عصیان ہوں گے۔

فقط. كتبه: أبو الفياض محمد عبد القادر الأعظم گڑهی المؤی، وارد حال مدرسہ احمدیہ آرہ.

الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الله. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٢٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٨)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٩٩١) مسند أحمد (٣/٤٤٧)

الأعظم گڑھي. صح الجواب بلا ارتياب، والله أعلم بالصواب. حرره راجي رحمة الله: أبو الهدیٰ سلامت الله المبار كفوري، عفا عنه الباري.[1]

## مسجد کے متنازع صحن کا حکم:

**سوال** ایک مسجد قدیم کہنہ بوسیدہ قناطی موقوعہ محلہ بلوا گھاٹ من محلات چنار گڑھ تھی، اندر حدودِ ارض مسجد مذکور پورب جانب ایک حجرہ خام بنوا کر شیخ اکبر عرف حاجی بنیس نے بود و باش اختیار کر کے ہر طرح سے آباد کیا اور اشخاص اہلِ اسلام سنت و جماعت نمازِ پنج گانہ ادا کرنے لگے۔ بعد کئی سال بوجہ بارش وطغیانی دریا حجرہ وغیرہ و دیوار احاطہ مسجد گر گیا، چونکہ حاجی موصوف آدمی صد سالہ عابد پابند صوم و صلاۃ بہمہ صفت متقی پرہیز گار تھے، کمر ہمت بستہ کارِ خیر دارین سمجھ کر از سرِ نو چھت و حجرہ و چہار دیواری وغیرہ بر جائے قدیم اندر حدودِ ارض مسجد مسلمانوں سے چندہ تحصیل کر کے پختہ عرصہ چار برس کا تیار کرایا۔

چار برس تک کوئی شخص مزاحم نہ ہوا، چونکہ مسجد کی جانب دکھن کسی قدر زمین ایک شخص سنت و جماعت کی ہے، جو بہت بڑے متدین اور سادات سے ہیں اور اپنی حکومت کے زمانے میں بہت ہی ذہانت سے کام کرتے رہے، یہاں تک کہ سود کی ڈگری بھی کرنا روانہیں رکھتے تھے، انھوں نے اپنی بیٹی کا عقد ایک شخص خلافِ مذہب، جس کا بیان کافی کتاب الروضہ کے صفحہ (۱۶) میں مرقوم ہے، کر دیا، اس کی تاثیرِ صحبت سے اس قدر اثر ہوا کہ لوگوں کی اراضیات بھی، یعنی کھیت بھوگ بندھک لکھا ہے۔

ما وراس کے ان کے داماد صاحب نے بوجہ تعصب و نکالنے بغض قلبی سنیوں سے کیا شگوفہ کہ زمین حجرہ وصحن مسجد ہمارے خسر کی ہے، لوگوں سے کہنے لگا کہ حاجی پر جوٹ سالانہ اسٹامپ لکھ دے اور سال بسال ادا کیا کرے، ورنہ زمین صحن و زمین حجرہ گروا کر لے لوں گا، حتی کہ حاجی سے نوبت گفت وشنید کی آئی۔ حاجی نے کہا کہ خدا خانہ ہے، میرا گھر نہیں ہے، دوسرے نہ تمھاری زمین و نہ خسر کی تمھاری زمین کہتے کیا ہو۔ بالفرض اگر زمین آپ کی تھی تو وقت بننے کے دو روپیہ چندہ اور پتھر وغیرہ سے مدد دیا تو گویا ان کی رضا مندی سے حجرہ اور چہار دیواری وغیرہ بنوائی گئی، پھر اب دعویٰ آپ کا لغو ہے، اس بات پر ان کے خسر صاحب جو اپنے کو سنت و جماعت کہتے ہیں، اپنے داماد کی تائید وحمایت کر کے صحن مسجد و حجرہ گرا کر زمین لینے کا دعویٰ عدالت دیوانی میں کر دیا ہے، باوجود اس کے کہ ان کی بیٹی کا انتقال بھی عرصہ پانچ چھے برس کا ہوا ہو گیا، مگر وہ اس کو اپنے پاس رکھے ہوئے ہیں اور ہر ایک امر میں اس کا کہنا مقدم اور نیک جانتے ہیں۔ ایسی حالت میں شہر کے مسلمانوں کو چندہ دینا و مدد کرنا حجرہ وصحن بچانے کے واسطے واجب ہے یا نہیں اور وہ شخص شرع شریف کے بموجب ظالم ٹھہرے گا یا نہیں اور نکاح ان کی لڑکی مومنہ صالحہ کا ساتھ فاسق و قاسط

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۱۲۳)

کے موافق فتاویٰ مذہبِ اہلِ سنت و جماعت کے شرعاً درست ہوا یا نہیں؟

**جواب** جب صحن متنازع فیہ اندر حدود اراضی مسجد واقع ہے تو وہ بھی شمولِ مسجد داخل وقف ہے، جس میں کسی شخص کو ملکیت کا حق حاصل نہیں ہے اور جملہ مسلمانان کا حق اس میں یکساں اور برابر ہے۔ حجرہ بھی جب مسلمانوں کے چندہ و رضا مندی سے اندر حدود اراضی مسجد کے تعمیر ہوا ہے تو حجرے میں بھی ان تمام مسلمانوں کا حق ثابت ہے تو اب بلا رضا مندی جو شخص صحن مسجد مذکور کی نسبت ملکیت کا دعویٰ کرے یا حجرہ مذکورہ کو بلا رضا مندی ان تمام مسلمانوں کے گرائے یا گرانے کی کوشش کرے، وہ شخص شرع شریف کی رو سے بے شبہہ ظالم ہے، اس شخص کے مقابلے میں صحن و حجرہ کے بچانے کے واسطے مسلمانوں کو چندہ دینا اور مدد کرنا واجب ہے۔

فتاویٰ عالمگیری (۲/ ۵۵۰ چھاپہ ہوگلی) میں لکھا ہے:

”رجل أعطىٰ درهما في عمارة المسجد أو نفقة المسجد أو لمصالح المسجد صح، لأنه وإن كان لا يمكن تصحيحه تمليكا بالهبة للمسجد فإثبات الملك للمسجد علىٰ هذا الوجه صحيح، فيتم بالقبض، كذا في الواقعات الحسامية“ اهـ

[ایک شخص نے مسجد کی تعمیر یا مسجد کے اخراجات یا مسجد کی ضرورت اور فائدے کے لیے ایک درہم دیا تو وہ درست ہے، کیوں کہ اگرچہ مسجد کو ہبہ کر کے اس کی ملکیت قرار دینا درست نہیں، لیکن اس طریقے سے مسجد کی ملکیت ثابت کرنا درست ہے، چناں چہ وہ قبضے میں لے کر پوری ہو جاتی ہے]

نیز صفحہ (۵۵۰) میں کہا ہے:

”الفناء تبع المسجد فيكون حكمه حكم المسجد، كذا في محيط السرخسي“ اهـ والله أعلم بالصواب.

[صحن مسجد کے تابع ہے، چناں چہ اس کا حکم بھی مسجد ہی کا حکم ہے]

كتبه: محمد عبد الله. صح الجواب، والله أعلمُ بالصواب. كتبه: أبو الفياض محمد عبد القادر الأعظم گڑھي المؤي. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري.[1]

## کیا عہدِ نبوی میں مسجد میں محراب موجود تھے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ محراب مروجہ جو مسجدوں میں موجود ہیں اور ان کے سبب سے ایک صف کی جگہ نکل آتی ہے، آیا یہ عصرِ نبوی میں موجود تھے یا نہیں؟

بعض روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ موجود تھے، جیسا کہ عون المعبود شرح ابو داود (۱/ ۱۸۰) میں ہے: ”قلت: ما

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۱۲۵)

قاله القاري من أن المحاريب من المحدثات بعدهﷺ فيه نظر، لأن وجود المحراب زمن النبيﷺ يثبت من بعض الروايات. أخرج البيهقي في السنن الكبرىٰ من طريق سعيد بن عبد الجبار بن وائل عن أبيه عن أمه عن وائل بن حجر، قال: حضرت رسول اللهﷺ حين نهض إلى المسجد فدخل المحراب، ثم رفع يديه بالتكبير"[1] (الحديث)

[میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاری کا یہ کہنا: ''آپ ﷺ کے بعد محرابوں کا بنانا محدثات سے ہے'' محلِ نظر ہے، کیوں کہ بعض روایات سے نبی اکرم ﷺ کے دور میں محراب کا وجود ثابت ہے، چنانچہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے السنن الکبریٰ میں سعید بن عبدالجبار بن وائل عن ابیہ عن امہ عن وائل بن حجر کے واسطے سے بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں: میں اس وقت رسول اللہ ﷺ کے ساتھ موجود تھا جب آپ ﷺ مسجد کی طرف اٹھے تو محراب میں داخل ہوئے، پھر تکبیر کہتے ہوئے اپنے ہاتھ بلند کیے]

پھر لکھتے ہیں:

"وبني في المساجد المحاريب من لدن رسول اللهﷺ، انتهى، وأيضاً لا يكره الصلاة في المحاريب ومن ذهب إلى الكراهة فعليه البينة، ولا يسمع كلام أحد من غير دليل ولا برهان"

[رسول اللہ ﷺ کے دور سے لے کر مساجد کے محراب بنائے جاتے رہے، انتھیٰ نیز محرابوں میں نماز ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، جو مکروہ کہتا ہے اس کے ذمے اس کی دلیل پیش کرنا ہے، اس لیے کہ بلا دلیل و برہان کسی کا کلام سنا نہیں جاتا]

بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نہیں تھے، جیسا کہ تفسیر فتح البیان (۲/ ۳۷) میں ہے:

"وقد أخرج الطبراني والبيهقي عن ابن عمر أن النبيﷺ قال: اتقوا هذه المذابح ... إلى ... عن جماعة من الصحابة"[2]

[امام طبرانی اور بیہقی رحمہ اللہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے بیان کیا ہے کہ بلاشبہہ نبی مکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان مذابح یعنی محرابوں سے بچو...الخ]

مجمع الزوائد (۱/ ۴۸) میں ہے:

"باب الصلاة في المحراب، وما جاء فيه عن عبد الله ـيعنى ابن مسعودـ أنه كره الصلاة في المحراب، وقال: إنما كانت لكنائس، فلا تشبهوا بأهل الكتاب، يعني أنه كره الصلاة في الطاق" (رواه البزار ورجاله موثقون)

---

[1] السنن الکبریٰ للبیهقي (۲/ ۳۰)

[2] السنن الکبریٰ (۲/ ۴۳۹)

[محراب میں نماز پڑھنے اور اس سلسلے میں جو عبداللہ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اس کے بارے میں باب کہ وہ (ابن مسعود رضی اللہ عنہ) محراب میں نماز ادا کرنے کو ناپسند کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ یہ گرجا گھروں کے ہوتے ہیں، لہٰذا اہلِ کتاب کے ساتھ مشابہت اختیار نہ کرو۔ یعنی وہ طاق میں نماز کو ناپسند جانتے تھے]

اسی طرح اور بھی اقوالِ صحابہ امام سیوطی نے درمنثور اور اپنے رسالہ بدعتِ محاریب میں درج کیے ہیں۔

**جواب** محراب مروجہ جو آج کل مسجدوں میں ہیں، جن کی وجہ سے ایک صف کی جگہ نکل آتی ہے، عصرِ نبوی میں ان کا موجود ہونا کسی روایت سے ثابت نہیں اور سنن کبریٰ کی روایت سے، جو عون المعبود میں نقل کی گئی ہے، محراب مروجہ کے عصر نبوی میں موجود ہونے پر استدلال صحیح نہیں ہے، اولاً اس وجہ سے کہ اس روایت کی سند میں سعید بن عبدالجبار واقع ہیں اور یہ ضعیف ہیں۔ میزان الاعتدال میں ہے:

"سعيد بن عبد الجبار بن وائل، عن أبيه، عن جده من أولاد وائل بن حجر، له نحو خمسة أحاديث، قال النسائي: ليس بالقوي"[1] انتهى

[سعید بن عبدالجبار بن وائل عن ابیہ عن جدہ وائل بن حجر کی اولاد سے ہے، اس نے پانچ احادیث روایت کی ہیں۔ امام نسائی رحمہ اللہ نے کہا ہے: وہ قوی نہیں ہے]

نیز اس کی سند میں ام عبدالجبار واقع ہیں۔ تقریب التہذیب، خلاصۃ التہذیب اور میزان الاعتدال میں ان کا ترجمہ نہیں ہے، معلوم نہیں ان کی کیا حالت ہے، ثقہ ہیں یا غیر ثقہ؟

ثانیاً اس وجہ سے کہ اس روایت میں جو لفظ "محراب" واقع ہے، اس سے محراب مروجہ فی زماننا مراد ہونا متعین نہیں ہے، کیونکہ لغت میں محراب صدرِ مجلس اور اکرم مواضع بیت کو کہتے ہیں۔

فتح البیان (۲/ ۳۶) میں ہے:

"المحراب في اللغة: أكرم موضع في المجلس، قاله القرطبي"

[لغت میں محراب اکرم موضع مجلس کو کہتے ہیں۔ قرطبی نے ایسے ہی کہا ہے]

نیز اسی کتاب (۲/ ۱۰۸) میں ہے:

"قال أبو عبيدة: إنه صدر المجلس، ومنه محراب المسجد" انتهىٰ

[ابوعبیدہ نے کہا ہے: اس کا مطلب صدرِ مجلس ہے اور اسی سے محراب المسجد ہے]

مجمع البحار میں ہے:

"وفيه: دخل محرابا لهم، هو الموضع العالي المشرف، و صدر المجلس أيضاً، وفيه

[1] میزان الاعتدال (۲/ ۱٤۷) نیز اس کی سند میں "محمد بن حجر" واقع ہیں اور یہ بھی ضعیف ہیں۔ میزان میں ہے: "له مناكير، قيل: كنيته: أبو الخنافس، وقال البخاري: فيه بعض النظر" [عبدالسمیع مبارکپوری]

محراب المسجد، وهو صدره، وأشرف موضع فيه" انتهیٰ

[اس میں ان کا محراب داخل ہے اور وہ عالی جگہ کو کہتے ہیں، نیز اس کا مطلب ہے محرابِ مسجد بھی اس میں شامل ہے اور وہ مسجد کا صدر مقام اور اس کی سب سے زیادہ شرف والی جگہ ہوتی ہے]

قاموس میں ہے:

"المحراب۔ بالكسر: الغرفة، وصدر البيت وأكرم مواضعه، ومقام الإمام من المسجد، والموضع الذي ينفرد به الملك فيتباعد عن الناس"[1] انتہیٰ

[محراب، میم کے کسرے سے، کمرے کو کہتے ہیں، اسی طرح صدر بیت اور اس کی سب سے باعزت جگہ کو کہا جاتا ہے، نیز یہ مسجد میں امام کی جگہ کو کہتے ہیں، اس جگہ کو بھی محراب کہتے ہیں جو بادشاہ کے لیے ہو اور دوسرے لوگ اس سے دور رہیں]

پس ہوسکتا ہے کہ اس روایت میں محراب سے مراد صدرِ مسجد ہو اور "فنهض إلى المسجد فدخل المحراب..." کا مطلب یہ ہو کہ رسول اللہ ﷺ مسجد کی طرف اٹھے، پس صدرِ مسجد میں داخل ہوئے، یعنی اس جگہ گئے جہاں آپ امامت کے لیے کھڑے ہوتے تھے۔ بنا بریں سنن کبری کی روایت عصرِ نبوی میں محراب مروجہ فی زمانا کے موجود ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی۔

ثالثاً اس وجہ سے کہ اس روایت میں محراب مروجہ فی زمانا کا مراد ہونا موقوف ہے اس امر پر کہ عصرِ نبوی میں مسجد نبوی میں یا کسی اور مسجد میں محراب مروجہ کا موجود ہونا ثابت ہو، لیکن عصرِ نبوی میں مسجدِ نبوی یا کسی اور مسجد میں محراب مروجہ کا موجود ہونا ثابت نہیں، بلکہ روایات منقولہ فی السوال سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مسجدِ نبوی میں محراب مروجہ نہیں تھے۔ بنا بریں سنن کبری کی روایت میں محراب سے محراب مروجہ مراد نہیں ہوسکتا۔ واضح ہو کہ اہلِ علم کے اقوال سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ عصرِ نبوی میں محراب مروجہ کا وجود نہیں تھا۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں حدیث: "كان جدار المسجد عند المنبر ما كادت الشاة تجوزها..."[2] کے تحت میں لکھتے ہیں:

"فإن قيل: من أين يطابق الترجمة؟ أجاب الكرماني فقال: من حيث أنه ﷺ كان يقوم بجنب المنبر، لأنه لم يكن لمسجده محراب، فتكون مسافة ما بينه وبين الجدار نظير ما بين المنبر والجدار... الخ"[3]

[پھر اگر کہا جائے کہ ترجمۃ الباب کی مطابقت کہاں سے ثابت ہوئی؟ کرمانی نے جواب دیا اور کہا ہے:

[1] القاموس المحيط (ص: ٧٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٧٥)

[3] فتح الباري (١/ ٥٧٥)

کہ آپ ﷺ منبر کی ایک جانب کھڑے ہوتے تھے، کیوں کہ آپ ﷺ کی مسجد کا محراب نہیں تھا، آپ ﷺ کے درمیان اور دیوار کے درمیان اتنا ہی فاصلہ ہوتا جتنا فاصلہ منبر اور دیوار کے درمیان ہوتا]

نیز علامہ عینی لکھتے ہیں:

"مطابقته للترجمة ظاهرة من حيث أنه ﷺ كان يقوم بحنب المنبر، لأنه لم يكن لمسجده محراب، فتكون مسافة ما بينه وبين الجدار نظير ما بين المنبر والجدار... الخ"[1]

[اس کی ترجمۃ الباب سے مطابقت اس طرح سے ظاہر ہوتی ہے کہ آپ ﷺ منبر کی ایک جانب کھڑے ہوتے تھے، کیوں کہ آپ ﷺ کی مسجد کا محراب نہیں تھا، چنانچہ آپ ﷺ اور دیوار کے درمیان اتنا ہی فاصلہ ہوتا تھا، جتنا فاصلہ منبر اور دیوار کے درمیان ہوتا تھا...الخ]

مولوی عبدالحی صاحب مجموعہ فتاویٰ (۱/۲۷۴) میں لکھتے ہیں:

"و نیز سیوطی در کتاب "الوسائل بمعرفة الأوائل" می نویسند "أول من أحدث المحراب المجوف عمر بن عبد العزيز، حين بنى المسجد النبوي، ذكره الواقدي عن محمد بن هلال " انتهى، نیز سیوطی در رسالۂ خود "إعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب" نوشتہ:

"إن قوما خفي عليهم كون المحراب في المساجد بدعة، وظنوا أنه كان في مسجد النبي ﷺ في زمنه، ولم يكن قط في زمانه ولا في زمان الخلفاء فمن بعدهم إلى المائة الأولى، وإنما حدث في أول المائة الثانية مع ورود الحديث بالنهي عن اتخاذه، وأنه شأن الكنائس، وأن اتخاذه في المسجد من أشراط الساعة" انتهىٰ

[امام سیوطی رحمہ اللہ کتاب "الوسائل بمعرفة الأوائل" میں لکھتے ہیں: "سب سے پہلے جس نے جوف نما محراب بنایا وہ عمر بن عبدالعزیز تھے، جب انھوں نے مسجدِ نبوی کی تعمیر کی۔" واقدی نے یہ محمد بن ہلال سے ذکر کیا ہے، نیز امام سیوطی رحمہ اللہ اپنے رسالے "إعلام الأريب بحدوث المحاريب" میں یوں رقمطراز ہیں: "بلاشبہہ ایک قوم پر مساجد میں محراب کا بدعت ہونا مخفی رہا اور انھوں نے یہ گمان کر لیا کہ وہ نبی اکرم ﷺ کے دور میں مسجدِ نبوی میں بھی تھا، حالانکہ آپ ﷺ، خلفاے راشدین اور ان کے بعد پہلی صدی تک اس کا وجود نہیں تھا، یہ تو دوسری صدی میں ایجاد ہوا، باوجود اس کے کہ اس کو بنانے کی ممانعت کی حدیث موجود ہے، یہ تو گرجوں کے شایانِ شان ہے اور اس کا مسجد میں بنانا قیامت کی نشانیوں سے ہے]

واضح ہو کہ محراب کا لفظ ایک روایت میں بھی وارد ہوا ہے، وہ روایت یہ ہے:

---

[1] عمدة القاري (٤/ ٢٨٠)

"عن أنس بن مالك، عن النبيﷺ أنه قال: «إذا قام الإمام في محرابه، وتواترت الصفوف نزلت الرحمة... الخ»

[انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "جب امام اپنے محراب میں کھڑا ہو اور اس کے پیچھے متواتر صفیں بنی ہوں تو رحمت کا نزول ہوتا ہے ...الخ]

اس روایت کو مولانا عبدالقادر جیلانی نے غنیۃ الطالبین میں نقل کیا ہے، مگر اس روایت کی نہ سند ذکر کی ہے اور نہ کسی کتاب کا حوالہ دیا ہے۔ معلوم نہیں کہ روایت کس کتاب کی ہے اور کیسی ہے؟ غنیۃ الطالبین میں ہر قسم کی روایتیں مذکور ہیں۔ ضعاف کے علاوہ موضوعات بھی موجود ہیں۔ علاوہ اس کے اس روایت میں لفظ "محراب" سے محراب موجودہ فی زماننا مراد لینا بھی صحیح نہیں۔ کما مر آنفا.

علامہ ابن الہمام کا فتح القدیر میں یہ لکھنا کہ "بني المحاریب في المساجد من لدن رسول اللهﷺ" ایک دعویٰ بلا دلیل ہے، جو قابلِ قبول نہیں اور عون المعبود کے مولف نے سنن کبریٰ کی روایت مذکورہ کی تنقید نہیں کی اور نہ لفظِ محراب پر غور فرمایا، ورنہ اس کو استدلال میں پیش نہ کرتے۔ هذا ما عندي، والله تعالیٰ أعلم.

کتبہ: محمد عبد الرحمان المبارکفوري، عفا الله عنه.

## کون سی مسجد میں نماز کا ثواب زیادہ ہوتا ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک بستی میں دو مسجدیں ہیں، قدیم و جدید۔ زید کہتا ہے کہ مسجد قدیم کی نماز فضیلت زیادہ رکھتی ہے بہ نسبت مسجد جدید کے۔ بکر کہتا ہے کہ سوائے تین مسجدوں کے، یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ اور بیت المقدس کے اور سب مسجدیں ازروئے ثواب کے برابر ہیں، یعنی ایک کو دوسری پر فضیلت نہیں ہے۔ اب ان دونوں میں سے کون شخص حق پر ہے؟

**جواب** مسجد قدیم و جدید میں من حیث قدیم اور جدید ہونے کے فضیلتِ نماز میں کچھ تفاوت کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، یعنی کسی دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مسجد قدیم کی نماز بہ سبب قدیم ہونے مسجد کے زیادہ فضیلت رکھتی ہے بہ نسبت نماز مسجد جدید کے، ہاں ابن ماجہ کی ایک حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسجد جامع کی ایک نماز کا ثواب پانچ سو نماز کے برابر ہوتا ہے اور محلے کی ایک نماز کا ثواب پچیس نماز کے برابر ہوتا ہے۔ پس اگر مسجد قدیم جامع مسجد ہے اور مسجد جدید جامع مسجد نہیں ہے تو مسجد قدیم کی نماز بسبب اس کے جامع ہونے کے زیادہ فضیلت رکھتی ہے بہ نسبت نماز مسجد جدید کے، اور اگر مسجد جدید جامع مسجد ہے تو اس صورت میں مسجد جدید ہی کی نماز زیادہ فضیلت رکھتی ہے بہ نسبت نماز مسجد قدیم کے۔ ابن ماجہ کی وہ حدیث یہ ہے:

عن أنس بن مالك قال: قال رسول اللهﷺ: «صَلَاةُ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ بِصَلَاةٍ، وَصَلَاتُهُ فِي

مَسْجِدِ الْقَبَائِلِ بِخَمْسٍ وَّعِشْرِيْنَ صَلَاةً، وَصَلَاتُهُ فِي الْمَسْجِدِ الَّذِي يُجَمَّعُ فِيْهِ بِخَمْسِ مِائَةِ صَلَاةٍ»[1] (رواہ ابن ماجہ)

[آنحضرت ﷺ نے فرمایا: آدمی کی اپنے گھر میں نماز ایک نماز ہے اور محلے کی مسجد میں پچیس نمازیں ہیں اور جامع مسجد میں ایک نماز پانچ سو نمازیں ہیں]

واللّٰہ تعالیٰ أعلم، عبد الرحیم، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** فقہائے حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ مسجد قدیم افضل ہے مسجد جدید سے۔ در مختار میں ہے:

"أفضل المساجد مکة، ثم المدینة، ثم القدس، ثم قباء، ثم الأقدم، ثم الأعظم، ثم الأقرب"[2] انتھی

[سب سے افضل مسجد خانہ کعبہ ہے، پھر مسجد نبوی، پھر بیت المقدس، پھر سب سے قدیمی، پھر سب سے بڑی، پھر سب سے قریب]

واللّٰہ تعالیٰ أعلم، کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰہ عنه.[3]

## غصب شدہ زمین کو مسجد میں داخل کرنے کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے زمین مرہونہ مرتہن سے زبردستی کر کے مسجد میں شامل کر لی۔ زمین مذکور کا اصل مالک موجود نہیں ہے۔ اب وہ زمین از روئے شرع شریف شامل مسجد ہو سکتی ہے یا نہیں؟ جواب اس کا قرآن و حدیث سے عطا فرما دیں۔

**جواب** وہ زمین شرعاً شامل مسجد نہیں ہو سکتی اور اگر شامل کی جائے گی تو وہ زمین مسجد کے حکم میں ہرگز نہیں ہوگی۔ حدیث شریف میں آیا ہے: «إِنَّ اللّٰهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّباً»[4] (رواہ مسلم) [اللہ خود بھی پاک ہے اور پاک چیز ہی کو قبول کرتا ہے]

شیخ عبدالحق دہلوی شرح مشکاۃ میں فرماتے ہیں:

"چوں وے تعالیٰ پاک است و رزق حلال را بسبب پاک بودن او از چرک حرمت، چون بجناب

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (١٤١٣) اس کی سند میں ایک راوی "ابو الخطاب دمشقی" مجہول ہے اور حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث سخت منکر ہے۔ دیکھیں: تمام المنة للألباني (ص: ٥٨١)

[2] الدر المختار (١/ ٦٥٩)

[3] فتاویٰ نذیریه (١/ ٣٥٨)

[4] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٠١٥)

اقدس او نسبتے است قابل آن است کہ بوئے تقرب بجناب عزت او توان کرد، وحرام کہ ضد او است قابل آن نہ بود۔"[1] انتھیٰ

[جب اللہ تعالیٰ پاک ہے اور رزقِ حلال کو، اس کے حرمتِ غلاظت سے پاک ہونے کے سبب، جب جنابِ اقدس کے ساتھ اس کی نسبت ہے تو وہ اس قابل ہے کہ وہ اس جنابِ عزت کی بوئے تقرب پا سکے اور حرام جو اس کی ضد ہے، وہ اس قابل نہیں ہے]

واللہ تعالیٰ أعلم، حررہ: محمد عبد الحق ملتانی، عفی عنه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** کسی زمین کا مسجد ہونا یا مسجد میں شامل ہونا موقوف ہے اس کے وقف ہونے پر اور اس کا وقف ہونا موقوف ہے ملک پر، اور صورتِ مسئولہ میں چونکہ زید نے جو زمین مرہونہ مرتہن سے زبردستی کر کے مسجد میں شامل کر لی ہے، وہ وقف نہیں ہے، کیونکہ اس کا مالک زید نہیں ہے، بلکہ اس کا اصل مالک دوسرا شخص ہے، جو موجود نہیں ہے، بنا بریں وہ زمین مغصوبہ شامل مسجد نہیں ہو سکتی۔

واللہ تعالیٰ أعلم. کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه.[2]

## مسجد کے اخراجات کے لیے اس کی جگہ میں دکانیں تعمیر کرنا:

**سوال** ایک مسجد پختہ اب سڑک شہر میں واقع ہے۔ بالکل غیر آباد اور بوسیدہ حالت میں ہوگئی ہے، اس کے چراغ بتی اور نیز مرمت وغیرہ کا کوئی انتظام نہیں ہے۔ ایسی صورت میں اس کے بقا اور استحکام کا خیال کرتے ہوئے اگر لب سڑک دکان تعمیر کر دی جائیں اور اوپر مسجد کا حصہ کر دیا جائے، تاکہ دکان کی آمدنی سے مسجد کے اخراجات مرمت، صفائی، چراغ بتی اور پانی وغیرہ کے لیے ایک مستقل صورت پیدا ہو جائے۔ اس کی چھت وغیرہ بالکل مسمار ہوگئی ہے، باہر کی دیوار کھڑی ہے، اندر تمام گھاس جم گئی ہے، بالکل خراب و خستہ حالت میں ہے۔ اگر شرعاً اجازت ہو تو نیچے کا حصہ دکان میں شامل کر دیا جائے اور اوپر کا حصہ مسجد میں کر دیا جائے، یعنی اوپر مسجد اور اس کے نیچے دکان تعمیر کرا دی جائے تو ایسی صورت میں شرعاً اجازت ہے یا نہیں؟

فقط شیخ محمد شبلی، شیخ علی حسن، شیخ محمد حمید اللہ، شیخ محمد جنید، عبد المجید، شیخ محمد امانت اللہ۔ ساکنان محلہ آصف گنج شہر اعظم، بقلم عبد المجید (مورخہ ۱۱/ اگست ۱۹۳۴ء)

**جواب** صورتِ مسئولہ میں مسجد مذکور کی زمین پر یا اس کے کسی حصے پر دکان تعمیر کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ جب کوئی زمین ایک بار مسجد قرار پا چکی تو اب وہ ہمیشہ کے لیے مسجد ہوگئی، اس کا مسجد ہونا کبھی باطل نہیں ہو سکتا اور اس جگہ کا

---

[1] أشعة اللمعات (۳/ ۳)

[2] فتاویٰ نذیریه (۱/ ۳۶۲)

ادب و احترام ہمیشہ کے لیے واجب ہے، نہ اُس میں جنب اور حائض ونفساء کا داخل ہونا جائز ہے اور نہ اس زمین پر یا اس کے کسی حصے پر دُکان تعمیر کرنا جائز ہے۔ اگرچہ یہ دکان اس غرض سے تعمیر کرائی جائے کہ اس کی آمدنی سے اس دکان کے اوپر مسجد بنائی جائے اور اس مسجد کے اخراجات مرمت، صفائی، چراغ بتی اور پانی وغیرہ کے لیے مستقل صورت پیدا ہو جائے۔ فقہائے حنفیہ کے نزدیک بھی یہی اصح ہے اور یہی مفتی بہ ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وإذا خرب المسجد واستغنیٰ أهله و صار بحيث لا يصليٰ فيه، عاد ملكا لواقفه أو لورثته حتى جاز لهم أن يبيعوه أو يبنوه دارا، وقيل: هو مسجد أبداً، وهو الأصح، كذا في خزانة المفتين"[1]

[جب مسجد ویران ہوجائے اور وہاں رہنے والے اس سے بے نیاز ہوجائیں کہ وہاں نماز بھی نہیں پڑھی جاتی تو وہ اس کو وقف کرنے والے یا اس کے ورثا کی دوبارہ ملکیت بن جائے گی، حتی کہ ان کے لیے اسے بیچنا یا اسے گھر بنانا جائز ہوگا، لیکن ایک قول کے مطابق وہ ہمیشہ کے لیے مسجد ہی رہے گی اور یہی زیادہ صحیح ہے، جیسا کہ "خزانة المفتين" میں ہے]

درمختار میں ہے:

"(ولو خرب ما حوله، واستغنیٰ عنه، يبقى مسجدا عند الإمام والثاني) أبدا إلىٰ قيام الساعة (وبه يفتیٰ) حاوی القدسي" انتهیٰ[2]

[اگر اس (مسجد) کے اردگرد ویراں ہوجائے اور لوگ اس سے بے پروا ہو جائیں تو وہ ہمیشہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی اور اسی پر فتویٰ ہے]

"رد المحتار" (٣/ ٥١٣) میں ہے:

"(قوله: ولو خرب ما حوله) أي ولو مع بقائه عامرا، وكذا لو خرب، وليس له ما يعمر به، وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر، (قوله: عند الإمام والثاني) فلا يعود ميراثا، ولا يجوز نقله، ونقل ماله إلى مسجد آخر، سواء كانوا يصلون فيه أو لا، وهو الفتوی. حاوی القدسي. وأكثر المشائخ عليه. مجتبى. وهو الأوجه. فتح انتهیٰ بحر" والله تعالیٰ أعلم

[اس کے قول "اگر اس کے اردگرد کا علاقہ ویران ہوجائے" کا مطلب ہے کہ اگرچہ وہ (مسجد) اس ویرانی کے باوجود آباد رہے۔ اسی طرح اگر وہ ویران ہوجائے اور مسجد کو آباد کرنے کی کوئی صورت بھی نہ ہو اور کسی دوسری مسجد کے بننے کی وجہ سے لوگ اس سے بے پروا ہوجائیں۔ اس کا قول "امام اور دوم کے نزدیک"

---

[1] فتاویٰ عالمگیری (٢/ ٤٥٨)

[2] الدر المختار مع رد المحتار (٤/ ٣٥٥)

چناں چہ وہ دوبارہ میراث بنے گی نہ اس کو نقل کرنا ہی جائز ہے اور نہ اس کے مال کو کسی دوسری مسجد کی طرف منتقل کرنا درست ہے، خواہ وہ اس میں نماز پڑھیں یا نہیں اور یہی فتویٰ ہے۔ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور یہی زیادہ قوی ہے] املاہ: محمد عبد الرحمن، عفا اللّٰه تعالیٰ عنه.[1]

## مسجد کے مصالح کے لیے پہلی منزل کو مکان بنا کر کرائے پر دینا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں کہ علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک شخص نے کچھ زمین مسجد کے واسطے خریدی۔ پہلے سے اس زمین میں دو منزلہ مکان بنا ہوا تھا۔ مشتری اوپر کی منزل کو مسجد اور نیچے کی منزل کو کرائے پر واسطے خرچ مسجد کے دینا چاہتا ہے، اس صورت میں مسجد، مسجد کا حکم رکھے گی اور مکان کرایہ پر دینا جائز ہوگا یا نہیں؟

**جواب** صورتِ مرقومہ بالا میں معلوم کرنا چاہیے کہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ کی تعلیم کی رو سے صورت مسئول عنہا جائز و درست معلوم ہوتی ہے اور یہ مسجد مسجد کا حکم رکھے گی اور مکان مسجد کے مصالح کے لیے کرائے پر دینا جائز ہوگا، تاکہ مسجد کی درستی رہے اور ہمیشہ آباد رہے، اس کے اخراجات ضروریہ کے لیے آمدنی کی صورت نکالنا درست و جائز ہے، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے خادم مسجد نبوی کے آرام کے لیے مسجدِ نبوی میں، یعنی نہ کنارے میں نہ ادھر نہ اودھر، بلکہ اندرون مسجد کے ایک حجرہ بنایا تھا اور اس کا رہنا سہنا وہاں ہی ہوتا تھا، جیسا کہ صحیح بخاری (ص: ٦٣) میں موجود ہے۔ نیز صحیح بخاری (ص: ٦٦) میں موجود ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مسجد نبوی میں بعض لوگوں کے فائدے کے لیے خیمہ لگوا دیا، وہ اس میں مدت تک رہے۔[2]

غرض کہ اندرون مسجد یا تحت مسجد یا بالائے مسجد میں کوئی مکان بنانا مصالح مساجد کے لیے درست و جائز ہے۔ وہ مکان مسجد کو مسجد کے حکم سے خارج نہ کرے گا، جیسا کہ یہ دونوں حدیثیں دلالت کرتی ہیں اور یہ بھی حکم خدا و رسول ہے کہ جہاں خاص حکم شرعی نہ ہو، وہاں عام حکم شرعی سے استدلال کرنا جائز ہے، جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم وغیرہ کتبِ حدیث میں اور خاص کر بخاری کے صفحہ (١٠٩٣) میں موجود ہے:

"سئل رسول اللّٰه ﷺ عن الحمر فقال: «مَا أُنْزِلَ اللّٰهُ عَلَيَّ فِيهَا إِلَّا هٰذِهِ الْآيَةُ الْجَامِعَةُ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ...﴾ الآية»[3]

[آنحضرت ﷺ سے گدھوں کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کے لیے کوئی الگ حکم تو مجھ پر نازل نہیں ہوا، بس یہ آیت جامع موجود ہے: جو ایک ذرے کے برابر بھی نیکی کرے گا، اس کو دیکھ لے گا...]

اس حدیث پر امام بخاری رحمہ اللہ نے باب یوں منعقد کیا ہے: "باب الأحكام التي تعرف بالدلائل...

---

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ١٢٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٢٨۔ ٤٣١)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٤٤٦)

الخ" نیز آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن احکام کو ناجائز فرمانا تھا، ناجائز فرمایا اور جن کو جائز فرمانا تھا، ان کو جائز فرمایا اور جن حکموں سے خاموشی کی ہے، تم مت کرید کرو، یعنی وہ معاف ہے، جیسا کہ مشکات (ص: ۲۴) میں موجود ہے ابو ثعلبہ خشنی سے۔[1]

اور یہ اظہر من الشمس ہے کہ اللہ اور رسول نے کہیں منع نہیں فرمایا کہ اوپر مسجد اور نیچے مکان کرایہ مصالح مسجد کے لیے نہ بنانا، بلکہ اللہ تعالیٰ نے یوں ارشاد فرمایا ہے:

﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ۷۸]
[اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی]

رسول اللہ ﷺ نے یوں ارشاد فرمایا ہے: «یسروا ولا تعسروا»[2] الحدیث. [آسانی کرو اور تنگی نہ کرو] یعنی عالموں کو چاہیے کہ جہاں کہیں اللہ تعالیٰ اور رسول نے سختی نہیں فرمائی، تنگی نہ کریں، بلکہ آسانی کا فتویٰ دیں دلائیں۔

اب ہر شخص ذی فہم بتا سکتا ہے کہ اس مسجد کے جواز میں مشتری مکان مذکور کے لیے آسانی ہے یا تنگی؟ نیز احادیثِ صحیحہ میں اِضاعتِ مال سے ممانعت وارد ہوئی ہے، اب ہر شخص ذی شعور بتا سکتا ہے کہ مسجد مذکور فی السوال کے عدمِ جواز میں اضاعتِ مال ہے یا نہ؟

غرض کہ ان احادیث و آیات کے رو سے ثابت ہوتا ہے کہ مسجد مذکور فی السوال مسجد ہی کے حکم میں ہے اور نیچے کا مکان کرائے پر دینا واسطے مصالح مسجد مذکور کے جائز و درست ہے۔ تفسیر کبیر میں تحت آیت ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ...﴾ [النساء: ٦٥] [تیرے رب کی قسم! جب تک آپ کو حاکم نہیں بنائیں گے ان کو ایمان نصیب نہ ہوگا] کے لکھا ہے کہ عموماتِ کتاب اور سنت مقدم ہوتے ہیں عموماتِ قیاس پر۔[3]

واللّٰہ أعلم و علمه أتم وأحکم. حرره العاجز أبو محمد عبدالوهاب الملتاني نزيل الدهلي۔ تجاوز اللّٰہ عن ذنبه الخفي والجلي۔ في أوائل شهر جمادی الأولیٰ من ۱۳۱۹ھ علی صاحبها أفضل صلاة وأزکی تحية، اللهم ارزقني علماً نافعاً والعمل بما تحب وترضیٰ.

سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** صورتِ مسئولہ میں اگر مشتری نے نیچے کی منزل کو مصالح مسجد کے واسطے وقف کر دیا ہے اور اپنا کوئی تعلق باقی نہیں رکھا ہے تو بے شک وہ مسجد، مسجد کے حکم میں ہے، اس واسطے کہ اس مسجد کے مسجد نہ ہونے کی کوئی دلیل شرعی

[1] سنن الدارقطني (٤/ ١٨٣) اس کی سند ضعیف ہے، کیوں کہ اس کی سند میں انقطاع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: جامع التحصیل (ص: ٢٨٥) غاية المرام للألباني (٤) البتہ اس معنی میں ایک صحیح حدیث سنن ابی داود (۳۸۰۰) میں مروی ہے۔

[2] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٦٩) صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٧٣٤)

[3] التفسیر الکبیر (١٠/ ١٢٤)

نہیں ہے اور نیچے کی منزل کو واسطے خرچ مسجد کے کرائے پر دینا بھی جائز ہے، کیونکہ عدمِ جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔فقہائے حنفیہ نے بھی تصریح کی ہے کہ ایسی صورت میں مسجد، مسجد کے حکم میں رہے گی۔ درمختار میں ہے:

"لو بنیٰ بیتا فوقه للإمام لا يضر، لأنه من المصالح، أما لو تمت المسجدية، ثم أراد البناء منع، ولو قال: عينت ذلك، لم يصدق"[1]

[اگر مسجد کے اوپر امام کی رہایش کے لیے مکان بنایا جائے تو درست ہے، کیوں کہ یہ مسجد ہی کی آبادی ہے، ہاں اگر مسجد پوری ہوجائے، پھر اس پر مکان بنایا جائے تو منع ہے اور اگر کہے کہ میری پہلے ہی سے یہ نیت تھی تو اس کو سچا نہ سمجھا جائے گا]

شامی میں ہے:

"يؤخذ من التعليل أن محل عدم كونه مسجدا فيما إذا لم يكن وقفا على مصالح المسجد، وبه صرح في الإسعاف، فقال: وإذا كان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو كانا وقفا عليه صار مسجدا"

[اس تعلیل سے یہ بات اخذ کی جاتی ہے کہ اگر وہ گھر وغیرہ مسجد کے مفادات کے لیے وقف نہیں تو وہ مسجد کے حکم میں نہیں۔ إسعاف میں وضاحت ہے کہ اگر مسجد ہی کی مصلحت کے لیے اس کے نیچے تہ خانہ یا اوپر کوئی مکان بنایا جائے یا وہ مسجد کے لیے وقف ہوں تو درست ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو جائز نہیں]

نیز شامی میں ہے:

"بقي لو جعل الواقف تحته بيتا للخلاء، هل يجوز كما في مسجد محلة الشحم في دمشق؟ لم أره صريحاً، نعم سيأتي متنا في كتاب الوقف أنه لو جعل تحته سردابا لمصالحه جاز"[2] انتهى

[اگر وقف کرنے والا مسجد کے نیچے کوئی بیت الخلا بنائے تو جائز ہے یا نہیں جس طرح دمشق کے محلہ شحم کی مسجد میں ہے، اس کی صاف جزئی تو میں نے کہیں دیکھی نہیں، کتاب الوقف میں ہے کہ اگر مسجد کے نیچے کوئی تہ خانہ بنائے یا اس کے اوپر کوئی مکان مسجد کی مصلحت کے لیے بنائے تو جائز ہے]

فقہ حنفی کی رو سے بھی نیچے کی منزل کو مصارفِ مسجد کے واسطے کرائے پر دینے کا جواز مستفاد ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم. کتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

[1] الدر المختار (٤/ ٣٥٨)

[2] رد المحتار (٥/ ٧٦)

[3] فتاویٰ نذیریه (١/ ٣٦٥)

## کیا مسجد کا متولی یا منتظم کسی مسلمان کو مسجد میں نماز پڑھنے سے روک سکتا ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ مسجد میں متولی یا منتظم مسجد یا اہلِ محلّہ دوسرے محلے کے مسلمانوں اہلِ سنت کو، خصوصاً جو لوگ نماز میں رفع الیدین اور آمین پکار کر اپنے رسول کا طریقہ سمجھ کر کرتے ہیں، ان کو اس فعلِ مذکور کے کرنے سے روک سکتے ہیں یا نہیں اور یہ لوگ آمین و رفع الیدین نماز میں کرنے والے مسجد میں نماز پڑھنے کا حق رکھتے ہیں یا نہیں اور رفع الیدین اور آمین پکار کر کہنے سے رفع الیدین نہ کرنے والوں اور آمین پکار کر نہ کہنے والوں کی نماز میں حرج آتا ہے یا نہیں؟

**جواب** درصورتِ مرقومہ معلوم کرنا چاہیے کہ مسجد کسی کی ملک نہیں ہے، اس میں کل مسلمانوں کا حق ہے اور سب نماز پڑھنے کے اس میں مجاز و مختار ہیں۔ کوئی کسی کو روک نہیں سکتا، خواہ اس میں کوئی آمین رفع الیدین کرے یا نہ کرے، سب کا حق اس میں واسطے نماز کے متعلق ہے، علاوہ اس کے خود بانی مسجد کسی کو روک نہیں سکتا، پھر متولی اور منتظم وغیرہ کو کیا اختیار؟ اگر مسجد کا بانی اس ارادے سے مسجد تعمیر کرے کہ سوائے اہلِ محلّہ کے دوسرے محلّہ والے اس میں نماز نہ پڑھیں تو یہ ارادہ اس کا شرعاً لغو و باطل ہے، بلکہ اہلِ محلّہ اور غیر اہلِ محلّہ سب اس میں نماز پڑھنے کا اختیار رکھتے ہیں اور روکنا مسجد سے نمازی کو گناہ کبیرہ ہے اور اصرار پر کفر ہے، جیسا کہ نہایہ حاشیہ ہدایہ اور فتاویٰ عالمگیری اور البحر الرائق وغیرہ میں مذکور ہے:

وفي النهاية: "وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشدة لها، كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القرآن، فهذا مثله أو فوقه، لأن المصحف ملك لصاحبه، والمسجد ليس بملك لأحد" انتهى... وأعجب من ذلك أنه إذا غضب على شخص يمنعه من دخول المسجد خصوصاً بسبب أمر دنيوي، وهذا كله جهل عظيم، ولا يبعد أن يكون كبيرة، فقد قال الله تعالىٰ: ﴿وَأَنَّ الْمَسَـٰجِدَ لِلَّهِ﴾ وما تلوناه من الآية السابقة فلا يجوز لأحد مطلقا أن يمنع مؤمنا من عبادة، يأتي بها في المسجد، لأن المسجد ما بني إلا لها من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة القرآن"[1] كذا في البحر الرائق.

و في الهندية: "كما لو بنىٰ مسجدا لأهل محلة، وقال: جعلت هذا المسجد لأهل هذه المحلة خاصة، كان لغير أهل المحلة أن يصلي فيه، هكذا في الذخيرة"[2] انتهىٰ ما في العالمگيرية وغيرها.

---

[1] البحر الرائق (٢/ ٣٦)

[2] الفتاوىٰ الهندية (٢/ ٤٥٨)

[متقدمین قرآن مجید کو غلاف میں بند کرنا مکروہ سمجھتے تھے، تاکہ تلاوت قرآن سے منع کی صورت نہ بنے اور مسجد سے روکنا تو اس سے بھی بدتر ہے، کیوں کہ قرآن تو کسی آدمی کی ملکیت ہوتا ہے اور مسجد کسی کی ملکیت نہیں ہوتی، اس سے بڑھ کر تعجب کی بات یہ ہے کہ کسی آدمی کو مسجد میں داخل ہونے سے روکا جائے، خصوصاً کسی دنیوی عداوت سے۔ یہ سب جہالت کی باتیں ہیں اور کچھ بعید نہیں کہ یہ کبیرہ گناہ ہو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''مسجدیں اللہ کی ہیں'' تو کسی آدمی کو جائز نہیں کہ کسی مسجد سے مسلمان کو عبادت کرنے سے روکے، کیوں کہ مسجدیں تو بنائی ہی اس لیے جاتی ہیں، مثلاً نماز، اعتکاف، شرعی تعلیم و تعلم اور قرآن کی تلاوت کے لیے، اگر کوئی آدمی کسی خاص محلہ والوں کے لیے مسجد بنائے تو دوسرے محلے والوں کو بھی حق پہنچتا ہے کہ اس میں آکر نماز پڑھ لیں]

آمین و رفع یدین احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے، جیسا کہ صحاحِ ستہ کے عالم پر مخفی نہیں ہے۔ علمائے حنفیہ بھی ان کے صحیح ہونے کے قائل ہیں اور فقہا نے بھی لکھا ہے کہ آمین و رفع الیدین مفسدِ صلاۃ نہیں ہیں، پس عاملین بالحدیث کو مسجد میں نہ جانے دینے کی کیا وجہ؟ سوائے عداوت و تعصب مذہب کے اور کوئی وجہ نہیں ہے۔

قال في رفع اليدين وعدمه: "والكل سنة، وأخذ بكل واحد جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا أحد المواضع التي اختلف فيها الفريقان أهل المدينة والكوفة، ولكل واحد أصل أصيل، والحق عندي في مثل ذلك أن الكل سنة، ونظيره الوتر بركعة واحدة وبثلاث، والذي يرفع أحب إلي ممن لا يرفع، فإن أحاديث الرفع أكثر وأثبت"[1] كذا في حجة الله البالغة للشيخ ولي الله المحدث الدهلوي۔ قدس سره.

[رفع یدین کرنا اور نہ کرنا دونوں سنت ہیں اور ہر ایک مسلک کو صحابہ، تابعین اور بعد کے لوگوں کی ایک جماعت نے پسند کیا ہے، یہ ان مواقع میں سے ایک ہے، جن میں مدینہ اور کوفہ والوں کا اختلاف ہے اور فریقین کے پاس دلائل ہیں۔ میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ دونوں سنت طریقے ہیں اور اس کی مثال ایک یا تین رکعت وتر پڑھنا ہے، البتہ رفع الیدین کرنے والے مجھے نہ کرنے والوں سے زیادہ محبوب ہیں، کیوں کہ رفع یدین کرنے کی حدیثیں زیادہ بھی ہیں اور صحیح بھی ہیں]

مولانا بحر العلوم حنفی رفع الیدین کے بارے میں رفع اور عدمِ رفع کی حدیثیں نقل کر کے اپنی کتاب ''ارکانِ اربعہ'' میں فرماتے ہیں:

"فقد تلخص أن فعله ﷺ كان مختلفا، وفعل الصحابة أيضاً كان مختلفا في الرفع

[1] حجة الله البالغة (ص: ٤٣٤)

وعدمه إلا عند الافتتاح، وما عدا ذلك إن ترك فهو حسن، وإن فعل فلا بأس به" انتهىٰ

[آنحضرت ﷺ اور صحابہ کا عمل اس میں مختلف رہا ہے، ہاں نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کرنے میں اختلاف نہیں ہے اور اس کے علاوہ اور جگہوں میں اگر رفع یدین نہ کرے تو بہتر ہے اور اگر کرے تو کوئی حرج نہیں ہے]

شیخ عبدالحق محدث دہلوی اپنی کتاب ''صراطِ مستقیم'' میں طرفین کے استدلالات بیان کر کے یوں کہتے ہیں:

''پس چارہ نیست از سنیت ہر دو فعل'' انتہی

"رفع اليدين لا يفسد الصلاة، كذا في الفتاوىٰ العالمگيرية[1] وغيرها، وفي الذخيرة: رفع اليدين لا يفسد الصلاة، وكذا في جامع الفتاوىٰ: لأن مفسدها ما لم يعرف قربته فيها، انتهى ما في لسان الاهتداء في بيان الاقتداء للشيخ على القاري، والله أعلم بالصواب.

[رفع یدین کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، کیوں کہ نماز اس فعل سے فاسد ہوتی ہے، جس سے خدا کا قرب حاصل نہ ہو]

حرره: السيد شريف حسين، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** مولانا بحر العلوم عبدالعلی حنفی نے نفسِ تامین کو سنت ٹھہرایا ہے اور بالجہر اور بالسر دونوں کو مندوب بتایا ہے، چنانچہ ''ارکانِ اربعہ'' میں فرماتے ہیں:

"أما تأمين الإمام والمأموم فلما روى مسلم عن أبي هريرة قال قال رسول اللهﷺ: «إذا أمن الإمام فأمنوا، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفرله ما تقدم من ذنبه» وأما الإسرار بالتأمين فهو من مذهبنا، ولم يرد فيه إلا ما روى الحاكم عن علقمة بن وائل عن أبيه أنه صلىٰ مع رسول اللهﷺ فإذا بلغ ﴿وَلَا الضَّالِّيْنَ﴾ قال: آمين، وأخفى بها صوته، وهو ضعيف، وقد بين في فتح القدير وجه ضعفه، لكن الأمر فيه سهل فإن السنة التأمين، أما الجهر والإخفاء فندب" انتهىٰ كلامه.

[امام اور مقتدی کا آمین کہنا تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو، جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے موافق ہو جائے گی، اس کے پہلے گناہ معاف ہو جائیں گے'' ہمارا مذہب یہ ہے کہ آمین آہستہ کہی جائے اور اس کی دلیل علقمہ

[1] الفتاوىٰ الهندية (١/ ١٠٣)

بن وائل کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھائی، جب آپ ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ پر پہنچے تو آہستہ آواز سے آمین کہی۔ یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اس امر میں وسعت ہے، سنت صرف آمین کہنا ہے۔ آہستہ کہنے یا بلند آواز سے کہنا دونوں ٹھیک ہیں]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## ایک مسجد کی اشیا کو فروخت کر کے دوسری مسجد پر خرچ کرنا:

**سوال** ہمارے یہاں کی مسجد سفالہ پوش ہے، ارادہ ہے کہ اس کے کل سامان کو فروخت کر کے مسجد کو پختہ پلاسٹر کر دیا جائے یا دوسری مسجد پر اس کا سامان دے دیا جائے کہ وہ مسجد تیار ہو جائے۔ دونوں صورتوں میں کون سی جائز ہے اور اس سے زیادہ أنسب صورت جو ہو، تحریر فرمایا جائے۔

**جواب** صورتِ مسئولہ میں مسجد مذکور کے سامان کا فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں ہے اور عند الحنفیہ بقول مفتی بہ اس سامان کو دوسری مسجد پر دینا بھی جائز نہیں ہے، پس صورتِ مسئولہ میں مسجدِ مذکور کے سامان کو اسی مسجد پر بغیر فروخت کے صَرف کرنا چاہیے اور اگر بروقت مسجدِ مذکور پر اس سامان کے صَرف کرنے کی ضرورت نہ ہو تو اس کو محفوظ رکھنا چاہیے اور جب کبھی ضرورت پیش آئے تو اس وقت اس پر صَرف کرنا چاہیے۔ اگر اس سامان کے ضائع و تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بقول بعض فقہائے حنفیہ اس سامان کا دوسری مسجد پر دے دینا جائز ہے اور ان بعض فقہائے حنفیہ کے اس قول کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے، جس میں اضاعتِ مال کی ممانعت آئی ہے۔[2] هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم، وعلمه أتم.

أملاه: محمد عبدالرحمن، عفا الله تعالىٰ عنه[3]

# نماز کے احکام و مسائل

## نمازِ ظہر اور نمازِ عصر کا وقت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کہتا ہے کہ حدیث "ظل الرجل کطوله" کا یہ مطلب ہے کہ مرد کا سایہ بعد دلوک الشمس مشرق کی طرف شمار کرنا چاہیے، فے زوال کا قرآن و حدیث میں کہیں ذکر نہیں ہے، پھر اپنے اس قول کی تشریح بیان کرتا ہے۔ تشریح یہ ہے کہ زید کہتا ہے کہ بعد دلوک شمس سوائے فے زوال کے ایک مثل مشرق کی جانب، یعنی پورب کی طرف ناپنا چاہیے، مثلاً: ایک لکڑی سیدھی کھڑی کی جائے، مثلاً: یہ لکڑی

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۳۸٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱٤۰۷-۹) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۷۱۵)

[3] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری، (ص: ۱۳۰)

ہے، اس کا سایہ دوپہر کے وقت آج کل شمال کو ہوتا ہے، اس سائے کو کچھ شمار نہ کرنا چاہیے، بلکہ اب جو سایہ مابین پورب وشمال کی جانب بڑھتا جائے، اس کو اس لکڑی کی جڑ سے لکڑی کے برابر ہونا چاہیے تو ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، یعنی جو سایہ بڑھتا جائے گا، اس کے سر سے سیدھی لکڑی جنوب کی طرف کھینچتے رہیں گے، جب اس لکڑی کی جڑ سے سرے تک برابر اس کی مقدار کے پورب کی طرف ہو جائے گا تو ایک مثل ہوگا۔ یہ مطلب ہے حدیث "ظل الرجل کطوله" کا، اور جو سایہ مابین مشرق وشمال کی طرف بڑھتا جائے گا، اس کا شمار نہ ہوگا، فقط۔

عمرو کہتا ہے: مطلب حدیث "ظل الرجل کطوله" کا یہ ہے کہ جس طرف بغیر قید جہت کے کسی شے لکڑی وغیرہ کا سایہ بڑھے، بعد دلوک شمس اس کو برابر، یعنی ایک مثل لینا چاہیے، سوائے فے زوال، یعنی اصلی سایہ چھوڑ کر، وہ وقت عصر کا ہے۔ یہی وقت بیان کیا ہے نواب صدیق الحسن خان صاحب نے "مسک الختام" میں زیرِ حدیث مذکور: "بگردد سایہ شخص درازیٔ وے ورائے فی زوال" اور اسی کتاب (ص: ۱۲۹) میں ہے: شاہ ولی اللہ در مصفی گفتہ کہ باشد سایہ ہر چیز مانند قامت آن چیز سوائے فے زوال" اور امام شوکانی نے نیل میں (ص: ۲۹۰) "بمصير ظل الشيئ مثله غير الظل الذي يكون عند الزوال دخل وقت العصر" اور قاضی ثناء اللہ صاحب نے "مالا بد منہ" میں "سایہ ہر چیز ہم چند او شود سوائے سایہ اصلی" اور وقت ظہر بعد دلوک شمس ہوگا کہ وہ اندازہ ساڑے بارہ بجے ہے، اس سے پیشتر نماز ظہر درست نہ ہوگی، کیونکہ نقشہ تصدیق کردہ شاہ ولی اللہ صاحب میں ماہ حال، یعنی شروع پھاگن میں وقت درمیان طلوع آفتاب و زوال جو وہ گھڑی ہے، اس وقت سورج سات بجے کے قریب نکلتا ہے تو حساب سے چودہ گھڑی ساڑے بارہ بجے ہی ہے اور اپنا تجربہ بھی یہی ہے اور وقت عصر اب نصف پھاگن میں اندازہ پونے چار بجے کے بعد ہوتا ہے، جو اس سے پیشتر نماز عصر پڑھے گا، اس کی نماز عصر صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ نصف پھاگن میں سات انگل کی لکڑی کا اصل سایہ پانچ انگل ہے اور وقت سے پہلے نماز درست نہیں۔

اب علمائے ربانی سے استفسار ہے کہ موافق مذہب اہلِ حدیث کس کا مطلب و پیمایش درست ہے؟

**جواب** زید کا قول صحیح نہیں۔ عمرو کا قول مطابق حدیث وعلمائے مذاہبِ اربعہ و مشاہدہ کے ہے۔ ابو داود میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"كانت قدر صلاة رسول الله ﷺ في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام، وفي الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام"[1]

[نبی اکرم ﷺ کی نماز کا اندازہ گرمیوں میں تین اقدام سے پانچ اقدام تک تھا اور سردیوں میں پانچ

(1) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٠٠) اس حدیث کو امام حاکم، ذہبی اور البانی رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے۔

سے سات اقدام تک تھا]

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ فے زوال کا اعتبار ہے، وگرنہ یہ فرق کیوں ہوتا؟ اس حدیث میں اگرچہ قدرے ضعف ہے، مگر تعامل اہلِ علم کا اس حدیث کے ضعف کو رفع کرتا ہے، جیسا کہ اصولِ حدیث میں ہے کہ تعامل اہلِ علم سے حدیث کا ضعف رفع ہوتا ہے۔

امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

"متى خرج وقت الظهر بمصير ظل الشيئ مثله غير الظل الذي يكون عند الزوال دخل وقت العصر"[1]

[جب ظہر کا وقت نکل جائے اور زوال کے سائے کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہو جائے تو اب عصر کا وقت شروع ہوگیا]

زرقانی شرح موطا میں ہے:

"صل الظهر إذا كان ظلك مثلك أي مثل ظلك بغير ظل الزوال"[2]

[ظہر کی نماز اس وقت پڑھ جب کہ زوال کے سائے کے علاوہ تیرا سایہ تیری مثل ہوجائے]

شرح مختصر حنابلہ میں ہے:

"وقت العصر المختار من غير فصل بينهما، ويستمر إلى مصير الفيئ مثليه بعد فيئ الزوال، أي بعد الظل الذي زالت عليه الشمس"[3]

[ان دونوں کے درمیان فصل (انقطاع) کیے بغیر یہ عصر کا مختار وقت ہے اور یہ زوال کے سائے کے بعد سائے کے دو مثل ہونے تک جاری رہتا ہے، یعنی اس سائے کے بعد جس پر سورج ڈھلتا ہے]

امام نووی منہاج میں، جو فقہ شافعیہ میں نہایت معتبر کتاب ہے، لکھتے ہیں:

"آخره (أي وقت الظهر) مصير ظل الشيء مثله سوا ظل استواء الشمس"[4]

[ظہر کا آخری وقت یہ ہے کہ کسی چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جائے، اس سائے کے علاوہ جو بوقتِ زوال ہوتا ہے]

ابن ابی زید مالکی اپنے رسالے میں، جو فقہ مالکی میں معتبر کتاب ہے، لکھتے ہیں:

---

[1] شرح صحيح مسلم للنووي (٥/ ١١٠)
[2] شرح الزرقاني (١/ ٣٧)
[3] الروض المربع (١/ ٥٧)
[4] المنهاج للنووي (ص: ٢١)

"آخر وقت الظهر أن يصير ظل كل شيء مثله بعد ظل نصف النهار"[1]

[ظہر کا آخری وقت یہ ہے کہ ہر چیز کا سایہ زوال کا سایہ نکال کر اس کے برابر ہو جائے]

اور فقہائے حنفیہ کی کتابوں میں تو یہ بات مشہور و معروف ہے:

"وقالا: إذا صار ظل كل شيء مثله سوى فيئ الزوال، وهو رواية عن أبي حنيفة، و فيئ الزوال هو الفيئ الذي يكون للأشياء وقت الزوال"[2]

[وہ کہتے ہیں کہ سایہ زوال کو چھوڑ کر جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جائے تو یہی ظہر کا وقت ہے، امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور سایہ زوال سے وہ سایہ مراد ہے، جو نصف النہار کے وقت ہوتا ہے]

اسی طرح شوکانی نیل الاوطار اور درر بہیہ میں فرماتے ہیں:

"وآخره مصير ظل الشيء مثله سوى فيئ الزوال"[3]

[اس کا آخری وقت یہ ہے کہ ہر چیز کا سایہ سوائے دوپہر کے سائے کے اس کے برابر ہو جائے]

نیز شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی مصفی و حجۃ اللہ البالغہ میں اور نواب صاحب نے اپنی تصانیف میں اسی کی تصریح کی ہے۔ غرض فے زوال کے سوا ایک مثل یا مثلین تک ظہر کا وقت رہتا ہے اور من بعد عصر کا وقت ہونا مسئلہ متفق علیہا ہے۔ یہ امر بدیہی ہے کہ اس ملک میں پوس ماگھ کے مہینوں میں سارے دن میں کوئی ایسا وقت نہیں آتا ہے کہ سایہ ہر شے کا اس سے زیادہ نہ ہو، تو وقت دوپر کون سا ہوا؟ تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ سوائے فئی الزوال کے جب ایک مثل ہو جائے تو وقتِ عصر داخل ہوتا ہے۔

رہی یہ بات کہ فئی الزوال کس طرح نکالنا چاہیے؟ تو علما نے اس کا یہ طریقہ لکھا ہے کہ زمین ہموار میں ایک لکڑی کو سیدھا کھڑا کر کے دیکھے کہ عین استوائے شمس میں سایہ اس لکڑی کا کس قدر ہے: لکڑی کے مثل یا کم و بیش؟ جس قدر سایہ ہو، اسی قدر سایہ چھوڑ کر اس پر زائد جو ایک مثل ہو جائے، عصر کا وقت داخل ہوتا ہے۔ لکڑی کی جڑ سے ایک مثل پورا کرنے سے وقت عصر کا داخل نہیں ہوتا۔

امام ابو الحسن مالکی شرح رسالہ ابن ابی زید میں لکھتے ہیں:

"ويعرف الزوال بأن يقام عود مستقيم فإذا تناهىٰ الظل في النقصان، وأخذ في الزيادة فهو

[1] رسالة القيرواني (ص: ٢٤)

[2] الهداية (ص: ٣٨)

[3] نيل الأوطار (١/ ٣٨١) الدرر البهية (ص: ٤٤)

وقت الزوال، ولا اعتداد بالظل الذي زالت عليه في القامة، بل يعتبر ظله مفردا عن الزيادة"[1]

[زوال کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک لکڑی سیدھی کھڑی کی جائے، جب اس کا سایہ کم ہوتے ہوتے ایسی جگہ پہنچ جائے کہ اس کے بعد بڑھنے لگے تو یہی زوال کا وقت ہے، اب زوال کے وقت جو سایہ ہوتا ہے، اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ وہ سایہ معتبر ہوگا، جو اس کے بعد شروع ہوا ہے]

طحطاوی میں ہے:

"واستثنیٰ فيئ الزوال لأنه قد يكون مثله في بعض المواضع في الشتاء، وقد يكون مثلين، فلو اعتبر المثل أو المثلين من عند ذي الظل لما وجد الظهر عندهما ولا عنده"[2]

[زوال کا سایہ اس سے مستثنیٰ ہوگا، کیوں کہ سردی میں یہ سایہ بعض جگہوں میں ایک مثل اور بعض جگہ دو مثل ہوجاتا ہے تو اگر ایک مثل یا دو مثل کا اعتبار اس سائے سے کیا جائے تو صاحبین اور امام صاحب دونوں فریق کے نزدیک ظہر کا وجود نہیں پایا جائے گا]

شامی میں ہے:

"إن وجد خشبة يغرزها في الأرض قبل الزوال، وينتظر الظل ما دام متراجعا إلیٰ الخشبة، فإذا أخذ الظل في الزيادة حفظ الظل الذي قبلها فهو ظل الزوال فإذا بلغ الظل طول القامة مرتين أو مرة سوى ظل الزوال فقد خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر"[3]

[ایک لکڑی لے کر زوال سے پہلے زمین میں گاڑ دی جائے، پھر اس کا سایہ لکڑی کی طرف آتے ہوئے دیکھا جائے، جب سایہ بڑھنا شروع ہو تو پہلے سائے کو محفوظ کر لیا جائے، بس یہی زوال کا سایہ ہوگا، اب اس سائے کے علاوہ جب سایہ اس لکڑی کے برابر یا دگنا ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہوگا]

شرح وقایہ میں ہے:

"مثلا إذا كان فيئ الزوال مقدار ربع المقياس فآخر وقت الظهر أن يصير ظله مثلي المقياس وربعه، هذا في رواية عن أبي حنيفة رحمه الله، وفي رواية أخرى عنه، وهو قول أبي يوسف و محمد والشافعي: إذا صار ظل كل شيئ مثله سوى فيئ الزوال"[4]

[مثلاً جب زوال کا سایہ پیمانے کا ربع ہو تو جب یہ سایہ ایک ربع اور دو مثل ہوگا، یہی ظہر کا آخری وقت

[1] الثمر الداني (ص: ٨٩)

[2] حاشية الطحطاوي على الدر المختار (١/ ١٧٣۔ ١٧٤)

[3] رد المحتار (٣/ ١٠٧)

[4] شرح الوقاية مع عمدة الرعاية (٢/ ٢٠٢)

ہوگا، امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے اور آپ سے ایک دوسری روایت بھی ہے، جو امام ابو یوسف، محمد اور امام شافعی کا قول ہے، یعنی جب زوال کے سائے کے علاوہ سایہ ایک مثل ہو]

کفایہ میں ہے:

"وطريقة معرفة الزوال أن ينصب عودا مستويا في الأرض فما دام ظل العود في النقصان علم أن الشمس في الارتفاع، وإن استوىٰ الظل علم أنه حالة الزوال، فإذا أخذ الظل في الزيادة علم أنها زالت فيخط على رأس الزيادة فيكون من رأس الخط إلى العود فيئ الزوال، فإذا صار ظل العود مثليه من رأس الخط، لا من العود، خرج الظهر عنده"[1]

[زوال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک سیدھی لکڑی زمین میں گاڑ دی جائے، جب تک سایہ کم ہوتا جائے، سمجھا جائے گا کہ سورج بلند ہو رہا ہے، جب سایہ برابر ہوگا تو یہ حالتِ زوال تصور ہو، جب سایہ بڑھنے لگے تو شروع زوال کی علامت ہوگا، اس مقام پر ایک خط کھینچ لیجیے، اس خط سے لکڑی تک کا سایہ زوال کا سایہ ہوگا، اب جب لکڑی کا سایہ خط کے اس سرے سے آگے لکڑی سے دوگنا ہو جائے گا تو امام صاحب کے نزدیک ظہر کا وقت ختم ہو جائے گا]

شرح مختصر وقایہ میں ہے:

"ثم يعلم على رأس الظل علامة عند انحرافه فإذا صار الظل من تلك العلامة لا من العود مثلي العود خرج وقت الظهر عند أبي حنيفة رحمہ اللہ"[2]

[پھر جب سایہ پھرنے لگے تو اس کے سرے پر نشان لگا لیا جائے تو اس نشان سے لے کر سایہ جب دوگنا ہو جائے گا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ظہر کا وقت ختم ہو جائے گا]

شاید زید متاخرین حنفیہ کے یہ دونوں قول دیکھ کر اس سے اپنا مطلب نکالتا ہے، مگر درحقیقت یہ اس کی سمجھ کا فرق ہے، ان دونوں قولوں کا بھی وہی مطلب ہے، جو شامی اور صاحبِ شرح وقایہ نے بیان کیا ہے۔ مطلب اس علامت اور خط سے بھی یہی ہے کہ فئی الزوال کا قدر معلوم کرنا ضروری ہے، اس علامت اور خط کے اندازے پر سایہ جس طرف ہو جائے، اسی قدر بوقتِ عصر چھوڑ کر زائد ازاں یک مثل پورا کرنا ضروری ہے، غرضیکہ زید کی تشریح و بیان کی سند میں میری نظر سے نہ کسی محدث کا قول گزرا ہے اور نہ کسی فقیہ کا، یہ فقط اس کا عندیہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ أعلم۔ عبدالجبار بن عبداللہ الغزنوی

بے شک فیصلہ مولوی عبدالجبار غزنوی بہت درست ہے اور پیمائش ان کی موافق حدیث جابر رضی اللہ عنہ، جو ذیل میں درج ہے، بہت ٹھیک ہے کہ جس طرح سایہ بعد زوال پڑے، لکڑی کی جڑ سے بقدر سایہ اصلی، یعنی فئی زوال اور ایک

[1] عمدة الرعاية (٢/ ٢٠٢)

[2] مصدر سابق.

مثل کے ہوجانے سے وقت عصر کا ہوجائے گا۔ حدیث یہ ہے:

"عن بشير بن سلام قال: دخلت أنا و محمد بن علي علىٰ جابر بن عبدالله الأنصاري رضي الله عنه فقلنا: أخبرنا عن صلاة رسول الله ﷺ، وذاك زمن الحجاج بن يوسف، قال: خرج رسول الله ﷺ فصلىٰ الظهر حين زالت الشمس، و كان الفيئ قدر الشراك، ثم صلىٰ العصر حين كان الفيئ قدر الشراك وظل الرجل"[1] الخ

[حضرت بشیر بن سلام فرماتے ہیں کہ میں اور محمد بن علی حضرت جابر بن عبداللہ انصاری کی خدمت میں حاضر ہوئے اور رسول اللہ ﷺ کی نماز کے متعلق سوال کیا (یہ حجاج بن یوسف کا زمانہ تھا) آپ نے فرمایا: آنحضرت ﷺ باہر تشریف لائے، ظہر کی نماز اس وقت پڑھی، جب کہ سورج ڈھل چکا تھا اور سایہ تسمہ کے برابر تھا۔ پھر آپ ﷺ نے عصر اس وقت ادا فرمائی، جب سایہ تسمہ اور آدمی کے سائے کے برابر تھا]

یہ حدیث نسائی میں صحیح سند سے مروی ہے اور سندھی محدث نے اس پر یہ حاشیہ لکھا ہے:

"قدر الشراك بكسر الشين أحد سيور النعل التي على وجهها، وظاهر هذه الرواية أن المراد الفيئ الأصلي لا الزائد بعد الزوال، ولذلك استثنىٰ في وقت العصر"[2]

[شراک، شین کی زیر سے جوتی کے اوپر کی جانب جو تسمے ہوتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کو شراک کہتے ہیں۔ اس روایت سے ظاہر ہوجاتا ہے کہ یہاں اصل سایہ مراد ہے نہ کہ زاید، جو زوال کے بعد ہوتا ہے، اس لیے عصر کے وقت سے اس کو مستثنیٰ کر دیا ہے]

مجمع البحار میں لفظ ''شراک'' میں اس حدیثِ شراک کی شرح یوں کی ہے:

"صلىٰ الظهر حين كان الفيئ بقدر الشراك هو أحد سيور النعل تكون على وجهها، وقدره هنا ليس على وجه التحديد، لكن زوال الشمس لا يبين إلا باقل ما يرى من الظل، و كان حينئذ بمكة هذا القدر، والظل يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة"

[ظہر اس وقت پڑھی، جب سایہ ایک شراک کے برابر تھا۔ یہ جوتی کا ایک تسمہ ہوتا ہے، جو سامنے کی طرف ہوتا ہے۔ یہاں اس سے تحدید مراد نہیں، لیکن سورج کا زوال اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتا، جب تک کم از کم سایہ نمودار نہ ہو، مکہ میں اس وقت اتنا ہی اندازہ تھا۔ سایہ جگہ اور موسم کی تبدیلی سے بدلتا رہتا ہے]

یہ پیمائش موافق حدیث ایک مثل کے ہے۔ یہی مذہب راجح ہے اور مذہب ثانی جو راجح نہیں، لیکن بالکل بے اصل بھی نہیں، جیسا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا مضمون ہے:

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٢٤)

[2] حاشية السندي على سنن النسائي (١/ ٢٢٦)

”صل الظهر إذا كان ظلك مثلك، والعصر إذا كان ظلك مثليك“[1] رواه في الموطأ.

[تو ظہر اس وقت پڑھ جب تیرا سایہ تیرے برابر ہو جائے اور عصر اس وقت جب کہ سایہ دوگنا ہو جائے]

اسی واسطے مولوی عبدالجبار صاحب نے مذہب ثانی کی پیمایش بھی درج کر دی، ورنہ ان کے نزدیک روایت معمول بہا ایک ہی مثل ہے اور زید کی پیمایش پر جو قول کسی فقیہ یا محدث کا نہ ملا تو بیان کر دیا کہ یہ اس کا عندیہ ہے، پھر پیمایش زید مخالف ہے حدیث کے بھی، حدیث کہتی ہے فے، یعنی سایہ، پیمایش کیا جائے اور زید کی پیمایش میں دھوپ چلتی ہے اور دوسرے مخالف ہے حدیث قیراط کے بھی، جو بخاری در باب وقت عصر ”من أدرك ركعة قبل الغروب“ لایا ہے، جس سے عصر کا وقت بہ نسبت ظہر کم معلوم ہوتا ہے، نہ برابر نہ زیادہ۔ فتح الباری میں اس حدیث کے تحت میں لکھا ہے کہ اگر وقت عصر کے ایک مثل پر تفریع کی جائے، جیسے کہ مذہب جمہور کا ہے:

”أجيب بمنع المساواة، وذلك معروف عند أهل العلم بهذا الفن، وهو أن المدة التي بين الظهر والعصر أطول من المدة التي بين العصر والمغرب“[2]

[جواب دیتے ہوئے برابری کی نفی کی گئی ہے اور یہ بات اس فن میں مہارت رکھنے والوں کے نزدیک مشہور ہے کہ جو وقفہ ظہر اور عصر کے درمیان ہے، وہ اس مدت سے زیادہ ہے جو عصر اور مغرب کے درمیان ہے]

زید کی پیمایش میں برخلاف اس کے زید کا مقولہ درست نہیں ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ جن ایام میں سایہ اصلی ایک مثل یا اس سے زائد ہو تو نماز ظہر کا کوئی وقت نہ رہے گا، اس لیے کہ بفور ڈھلنے کے ایک مثل سایہ ہو جانے کے سبب اس تقدیر پر عصر کا وقت ہو جائے گا۔ فقط، والله أعلم

بندہ رشید احمد گنگوہی، عفي عنه

**هو الموفق** دونوں مجیب نے جو کچھ لکھا ہے، بہت صحیح و درست لکھا ہے، مگر مجیب ثانی نے جو یہ فرمایا کہ مذہب ثانی (یعنی وقت ظہر کا مثلین تک باقی رہنا) جو راجح نہیں، لیکن بالکل بے اصل بھی نہیں، جیسا کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے واضح ہوتا ہے:

”صل الظهر إذا كان ظلك مثلك، والعصر إذا كان ظلك مثليك“ (رواه في الموطأ)

[ظہر اس وقت پڑھیے، جب آپ کا سایہ آپ کے مثل ہو اور عصر جب سایہ دو مثل ہو]

سو یہ ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے مضمون سے مذہب ثانی کا با اصل ہونا ثابت نہیں ہوتا، اس واسطے کہ اس حدیث میں ظہر و عصر کے اول وقت کا بیان نہیں ہے، بلکہ آخر وقت کا بیان ہے اور مضمون اس حدیث کا یہ ہے کہ ظہر کا وقت زوالِ آفتاب سے ایک مثل تک ہے اور عصر کا وقت ایک مثل سے مثلین تک، پس اس

---

[1] موطأ الإمام مالك (١/ ٨)

[2] فتح الباري (٢/ ٤٠)

حدیث کے مضمون سے مذہب ثانی کا بااصلی ہونا نہیں ثابت ہوتا ہے، بلکہ معاملہ برعکس ہے۔قال في التعليق الممجد:

”واقتصر فيه علىٰ ذكر أواخر الأوقات المستحبة دون أوائلها، فكأنه قال: الظهر من الزوال إلىٰ أن يكون ظلك مثلك، والعصر من ذلك الوقت إلىٰ أن يكون ظلك مثليك“[1] انتهىٰ

[اس میں صرف آخری مستحب اوقات کا ذکر ہے، نہ کہ ابتدائی وقتوں کا، گویا آپ نے فرمایا: ظہر زوال سے شروع ہو کر ایک مثل تک ہے اور اس وقت سے آگے دو مثل تک عصر کا وقت ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## قراءتِ فاتحہ خلف الامام کی شرعی حیثیت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ قراءتِ فاتحہ خلف الامام فرض ہے یا نہیں اور حدیث قراءت کی اصح واثبت ہے یا حدیث عدمِ قراءت کی؟

**جواب** قراءت خلف الامام فرض ہے اور حدیث قراءت کی اعلیٰ درجے کی صحیح و ثابت ہے اور حدیث عدمِ قراءت کی ضعیف وغیر صحیح ہے۔ بلوغ المرام میں ہے:

”عن عبادة بن الصامت قال قال رسول اللهﷺ: « لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِأُمِّ الْقُرْآنِ »

متفق عليه، وفي رواية لابن حبان و الدارقطني: « لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب »[3]

یعنی صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے نماز میں سورت فاتحہ نہ پڑھی، اس کی نماز نہیں۔ ابن حبان اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ جس نماز میں سورت فاتحہ نہ پڑھی جائے، وہ نماز کافی نہیں۔

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عام طور پر فرما دیا کہ جو شخص مقتدی ہو یا امام یا منفرد نماز میں سورت فاتحہ نہ پڑھے، اس کی نماز نہیں ہوتی، پس ثابت ہوا کہ ہر نمازی کے لیے سورۃ الفاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے، اس وجہ سے اعلیٰ درجے کی صحیح ہے اور مقتدیوں کو خاص طور پر بھی سورت فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنے کو فرما دیا ہے۔

---

[1] التعليق الممجد (١/ ٤٣)

[2] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٤١٠)

[3] بلوغ المرام (٢٧٧) نیز دیکھیں: صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٥٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٩٤) سنن الدارقطني (١/ ٣٢١) صحيح ابن حبان، رقم الحديث (١٧٨٩)

چنانچہ ابو داود اور ترمذی وغیرہما میں عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کچھ مت پڑھو، مگر سورت فاتحہ پڑھو، اس واسطے کہ جس نے سورت فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز نہیں۔[1] یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ بہت سے محدثین نے اس کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہے۔

اور جتنی حدیثیں قراء ت فاتحہ خلف الامام کی ممانعت میں پیش کی جاتی ہیں، ان میں جو حدیثیں صحیح ہیں، ان سے ممانعت ثابت نہیں ہوتی اور جن سے ممانعت ثابت ہوتی ہے، وہ یا تو بالکل بے اصل ہیں یا ضعیف و ناقابلِ احتجاج ہیں۔ علمائے حنفیہ میں سے صاحب التعلیق الممجد نے اس کی تصریح کر دی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”لم يرد في حديث مرفوع صحيح النهي عن قراءة الفاتحة خلف الإمام، و كل ما ذكروه مرفوعاً فيه إما لا أصل له، و إما لا يصح“ (التعليق الممجد، ص: ١٠١)

یعنی کسی حدیث مرفوع صحیح میں قراء تِ فاتحہ خلف امام کی ممانعت نہیں وارد ہوئی ہے اور ممانعت کے بارے میں علمائے حنفیہ جتنی مرفوع حدیثیں بیان کرتے ہیں یا تو وہ بے اصل ہیں یا صحیح نہیں ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ کوفہ والوں سے ایک قوم کے سوا باقی تمام لوگ قراء تِ فاتحہ خلف الامام کے قائل و فاعل ہیں۔

عبداللہ بن مبارک، جو بہت بڑے محدث اور فقیہ ہیں، فرماتے ہیں:

”أنا أقرأ خلف الإمام و الناس يقرؤون إلا قوم من الكوفيين“ (جامع الترمذي، ص: ٥٩)

یعنی میں امام کے پیچھے قراء ت کرتا ہوں اور تمام لوگ امام کے پیچھے قراء ت کرتے ہیں، مگر کوفہ والوں میں سے ایک قوم۔

اور خود علمائے حنفیہ میں سے بعض لوگوں نے ہر نماز میں (سری ہو خواہ جہری) قراء تِ فاتحہ خلف امام کو مستحسن بتایا اور بعض لوگوں نے صرف نماز سری میں۔ علامہ عینی شرح صحیح بخاری میں لکھتے ہیں:

”بعض أصحابنا يستحسنون ذلك على سبيل الاحتياط في جميع الصلوات، و بعضهم في السرية فقط، وعليه فقهاء الحجاز و الشام“[2] انتهىٰ. والله تعالىٰ أعلم.

[ہمارے اصحاب میں سے بعض احتیاط کی بنیاد پر تمام نمازوں میں اس کو مستحسن کہتے ہیں اور بعض صرف سری نمازوں میں، فقہائے حجاز و شام کا یہی موقف ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین[3]

---

[1] مسند أحمد (٥/ ٣٢١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٨٢٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣١١)
[2] عمدة القاري (٦/ ١٤)
[3] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٣٩٩)

## آمین بالجہر کی شرعی حیثیت:

**سوال** ① کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ آمین بالجہر خاص مقتدیوں کے واسطے بالفاظ صریح غیر محتمل المعنیین آیا کسی حدیث صحیح مرفوع متصل الاسناد سے ثابت ہے یا نہیں؟ امام پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ امام بہت سی چیزوں کو بالجہر کہتا ہے، مثلاً: تکبیر و قراءت وسلام وغیرہ۔ آیا کسی حدیث سے یہ بات ثابت ہے یا نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے کسی مقتدی نے آمین بالجہر کہی ہے یا نہیں؟

② آمین بالجہر علی الخصوص نماز جہری میں کیوں خاص کی گئی ہے؟ آیا کسی حدیث صحیح مرفوع سے تخصیص صلاۃ جہری ونفی صلاۃ سری کی بصراحت تمام وارد ہے یا نہیں؟ اگر وارد ہے تو براہِ مہربانی دونوں سوالوں کا جواب حدیث مرفوع متصل الاسناد سے مع رواۃ و اسامی کتب کے تحریر فرمایا جائے، بدرجہ تنزل میں اس کی بھی اجازت دیتا ہوں کہ حدیث حسن یا ضعیف قابلِ عمل ہی سے لکھا جائے۔ واضح رہے کہ آثارِ صحابہ سے استدلال نہیں چاہتا ہوں۔

**جواب** ① ہاں آمین بالجہر خاص مقتدیوں کے واسطے بالفاظ صریح غیر محتمل المعنیین ایسی حدیث صحیح مرفوع متصل الاسناد سے ثابت ہے، جس کی صحت پر تمام علمائے اہلِ سنت والجماعت کا اتفاق ہے، یعنی حدیث متفق علیہ سے ثابت ہے۔ وہ حدیث یہ ہے:

"عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا قَالَ الْإِمَامُ: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّآلِّيْنَ﴾ فَقُوْلُوْا: آمِيْن، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ قَوْلُهُ قَوْلَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ»[1]

أخرجه البخاري و مسلم، واللفظ للبخاري.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب امام ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّآلِّيْنَ﴾ کہے تو تم آمین کہا کرو، جس کا قول فرشتوں کے موافق ہو جائے گا، اس کے پچھلے گناہ بخشے جائیں گے]

اس حدیث میں لفظ «فقولوا» کا مصدر قول ہے، جو متضمن معنیین یا معانی چند کا ہرگز نہیں ہے، کیونکہ قول کے معنی لغت میں صرف گفتن کے ہیں، پس معلوم ہوا کہ لفظ «قولوا» مشترک نہیں ہے اور جب مشترک نہیں ٹھہرا تو محتمل معنیین کا نہیں ہوسکتا۔ غایت مافی الباب لفظ قول چونکہ مطلق ہے، اس وجہ سے اس کے افراد نکلیں گے اور کم از کم اس کے دو فرد نکلیں گے: قول بالجہر و قول بالسر، پس اس حدیث متفق علیہ سے جو مرفوع متصل الاسناد اور نہایت صحیح ہے، آمین بالجہر مقتدیوں کے واسطے بالفاظ صریح غیر محتمل المعنیین ثابت ہوا اور اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مقتدی آمین بالجہر کہتے تھے، کیونکہ لفظ «قولوا» کے اصل مخاطب صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں، جو آپ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے اور آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل کے لیے جان سے حاضر رہتے تھے۔

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٤٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٤١٠)

اگر تم یہ کہو کہ جب قول مطلق ہے اور اس کے دو فرد ہیں، قول بالجہر و قول بالسر، تو اس حدیث سے جیسے مقتدیوں کے لیے آمین بالجہر کہنا صراحتاً ثابت ہوتا ہے، اسی طرح ان کے لیے آمین بالسر کہنا بھی صراحتاً ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس حدیث میں لفظ «قولوا» مطلق واقع ہے اور بالجہر یا بالسر کی قید نہیں ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ جب لفظ مطلق علی الاطلاق بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے تو اس مطلق سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد ناقص مراد نہیں ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک بھی مسلم ہے۔ علامہ صدر الشریعہ توضیح میں تحریر فرماتے ہیں:

"لأن المطلق لا يتناول رقبة وهو فائت جنس المنفعة، وهذا ما قال علماؤنا: إن المطلق ينصرف إلى الكامل"[1] انتهى

[اس لیے کہ مطلق ایسے غلام کو شامل نہیں ہوگا، جس میں نفع کی جنس مفقود ہو، ہمارے علما نے کہا ہے کہ مطلق فرد کامل کی طرف پھرتا ہے]

علامہ محب اللہ البہاری ''مسلم الثبوت'' میں لکھتے ہیں:

"فانتقال الذهن من المطلق إلى الكامل ظاهر" انتهى

[ذہن کا مطلق سے فرد کامل کی طرف پھرنا ظاہر بات ہے]

ملا جیون ''نور الانوار'' میں لکھتے ہیں:

"ولنا في هذا المقام ضابطتان: احدهما أن المطلق يجري على إطلاقه، والثانية أن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل، فالأول في حق الأوصاف كالإيمان والكفر، والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى" انتهىٰ مختصراً.

[ہمارے اس مقام میں دو قاعدے ہیں: ایک یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ مطلق فرد کامل کی طرف پھرتا ہے، پس پہلا تو صفات کے حق میں ہے، جیسے ایمان اور کفر اور دوسرا ذات کے حق میں ہے، جیسے اپاہج اور نابینا ہونا وغیرہ]

ان تمام عبارات سے صاف ظاہر ہوا کہ جب مطلق کا استعمال بلا کسی قید کے ہوتا ہے تو اس کا صرف وہی فرد مراد ہوتا ہے جو کامل ہوتا ہے اور بالکل ظاہر ہے کہ مطلق قول کے دونوں فرد قول بالجہر و قول بالسر میں سے قول بالجہر ہی فرد کامل ہے اور مطلق قول سے اسی قول بالجہر ہی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، بنا بریں حدیث مذکور میں لفظ «فقولوا آمین» سے آمین بالجہر کا مراد ہونا متعین ہے اور مطابق قاعدہ مذکورہ کے آمین بالسر مراد لینا جائز نہیں ہے۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ عند الحنفیہ یہ قاعدہ مسلم ہو چکا ہے کہ قول صحابی مطلق یا عام کا مخصص ہوتا ہے۔

---

[1] شرح التلويح على التوضيح (١/ ١٢١)

مسلم الثبوت میں ہے:

"فعل الصحابي العادل العالم مخصص عند الحنفية والحنابلة خلافا للشافعية والمالكية"[1] انتهىٰ مختصراً

[عادل، عالم صحابی کا فعل حنفیوں اور حنبلیوں کے نزدیک حدیثِ مطلق کا مخصص ہے، برخلاف شافعیہ اور مالکیہ کے]

اور اہلِ علم پر مخفی نہیں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا فعل آمین بالجہر ہی تھا۔ امام کے پیچھے صحابہ رضی اللہ عنہم آمین بالجہر ہی کہا کرتے تھے۔ صحیح بخاری میں ہے:

"أمن ابن الزبير ومن وراء ه حتى أن للمسجد للجة، وكان أبو هريرة ينادي الإمام: لا تفتني بآمين"[2]

[ابن زبیر اور ان کے مقتدیوں نے آمین کہی تو مسجد گونج اٹھی۔ حضرت ابو ہریرہ امام کو آواز دیا کرتے تھے کہ مجھے آمین کہہ لینے دینا]

فتح الباری میں ہے:

"وصله عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال: قلت له: أكان ابن الزبير يؤمن على أثر أم القرآن؟ قال: نعم، ويؤمن من وراءه حتى أن للمسجد للجة، ثم قال: إنما آمين دعاء. قال: وكان أبو هريرة يدخل المسجد، وقد قام الإمام فيناديه فيقول: لا تسبقني بآمين، وروىٰ البيهقي من وجه آخر عن عطاء قال: أدركت مائتين من أصحاب رسول الله ﷺ في هذا المسجد إذا قال الإمام: ولا الضالين، سمعت لهم رجة بآمين"[3]

[ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے عطا سے سوال کیا: کیا عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما آمین کہا کرتے تھے؟ کہا: ہاں، آپ کے مقتدی بھی آمین کہتے تھے تو مسجد گونج اٹھتی تھی، پھر فرمایا کہ آمین دعا ہے اور فرمایا کہ ابو ہریرہ مسجد میں آتے اور جماعت کھڑی ہو چکی ہوتی تو امام کو آواز دیتے: میری آمین ضائع نہ کرنا۔ عطا کہتے ہیں کہ میں نے دو سو صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس مسجد میں اس حال میں دیکھا کہ جب امام ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ کہتا تو ان کی آواز سے مسجد کانپ جاتی]

پس جب ثابت ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم امام کے پیچھے آمین بالجہر کہتے تھے تو صحابہ کا یہ فعل مطابق قاعدہ مذکورہ حنفیہ

---

[1] مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/ ٣٧٢)

[2] صحيح البخاري (٢/ ١٩٠)

[3] فتح الباری (٢/ ٢٦٢)

کے حدیثِ مذکور میں لفظ: «فقولوا آمین» کا مخصص ہوگا، یعنی اس سے صرف آمین بالجہر مراد ہوگی اور انہی آثارِ صحیحہ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم رسول اللہ ﷺ کے پیچھے آمین بالجہر کہتے تھے، کیونکہ یہ بات غیر معقول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم رسول اللہ ﷺ کے پیچھے آمین بالجہر نہ کہیں اور ابن زبیر رضی اللہ عنہ وغیرہ امام کے پیچھے بالجہر کہیں۔ ہاں واضح رہے کہ کسی صحابی سے آمین بالسر کہنا بسند صحیح ثابت نہیں ہے اور بعض آثار جو آمین بالسر کے بارے میں منقول ہیں وہ ضعیف ہیں۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم

❹ احادیث سے صرف جہری نماز میں آمین بالجہر کہنا ثابت ہے اور سری نماز میں آمین بالجہر کہنا ثابت نہیں ہے، اسی لیے آمین بالجہر جہری نماز کے ساتھ خاص کی گئی ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم.

حرره: السيد محمد عبد الحفيظ، غفرله ولوالديه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** بے شک حدیث متفق علیہ مذکور سے صاف اور صریح طور پر مقتدیوں کے واسطے آمین بالجہر ثابت ہے۔ امام بخاری نے مقتدی کے واسطے آمین بالجہر کے لیے باب بایں لفظ منعقد کیا ہے: "باب جهر المأموم بالتأمين" اور اس باب میں اسی ابو ہریرہ کی حدیث مذکور کو ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"قال الزين بن المنير: مناسبة الحديث للترجمة من جهة أن في الحديث الأمر بقول آمين، والقول إذا وقع به الخطاب مطلقا حمل على الجهر، ومتى أريد به الإسرار أو حديث النفس قيد بذلك، وقال ابن رشيد: تؤخذ المناسبة منه من جهات، منها أنه قال: إذا قال الإمام فقولوا، فقابل القول بالقول، والإمام إنما قال ذلك جهرا، فكان الظاهر الاتفاق في الصفة، ومنها أنه قال: فقولوا، ولم يقيده بجهر ولا غيره، وهو مطلق في سياق الإثبات، وقد عمل به في الجهر بدليل ما تقدم، يعني في مسئلة الإمام، والمطلق إذا عمل به في صورة لم يكن حجة في غيرها بالاتفاق، ومنها أنه تقدم أن المأموم مأمور بالاقتداء بالإمام، وقد تقدم أن الإمام يجهر فلزم جهره بجهره، وهذا الأخير سبق إليه ابن بطال، وتعقب بأنه يستلزم أن يجهر المأموم بالقراءة، لأن الإمام جهر بها، لكن يمكن أن ينفصل عنه بأن الجهر بالقراءة خلف الإمام قد نهى عنه فبقي التأمين داخلا تحت عموم الأمر باتباع الإمام، ويتقوى ذلك بما تقدم عن عطاء أن من خلف ابن الزبير كانوا يؤمنون جهرا، وروى البيهقي من وجه أن عطاء قال: أدركت مائتين من أصحاب رسول اللهﷺ في هذا المسجد إذا قال الإمام ولا

الضالين، سمعت لهم رجة بآمين، والجهر بالمأموم ذهب إليه الشافعي في القديم، وعليه الفتوىٰ، وقال الرافعي: قال الأكثر في المسئلة قولان، أصحهما أنه يجهر[1] انتهى.

[زین بن منیر کہتے ہیں کہ حدیث سے ترجمہ باب کی مناسبت کئی طرح سے ہے، حدیث میں آمین کہنے کا حکم ہے۔ قول کے ساتھ جب خطاب مطلق واقع ہو تو اسے جہر پر محمول کیا جاتا ہے اور اگر اس سے سر مراد ہو تو اسے مقید طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ آپ نے "قال" کے مقابلے میں "قولوا" فرمایا ہے اور جب قول، قول کے مقابل ہو تو اس سے وہی کیفیت مراد ہوتی ہے، جو پہلے کی ہو تو جب امام ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ بلند آواز سے کہے گا تو آمین بھی بلند آواز سے ہوگی۔ تیسری یہ کہ "قولوا" کا لفظ مطلق واقع ہوا ہے اور اس پر جہر کی صورت میں عمل ہوا ہے تو مطلق پر جب ایک صورت میں عمل ہو جائے تو وہ بالاتفاق دوسری صورت میں حجت نہیں رہتا۔ چوتھی یہ کہ مقتدی کو امام کی اقتدا کا حکم ہے اور چوں کہ امام جہر سے قراءت کرتا ہے، لہٰذا مقتدی بھی جہر سے آمین کہے گا۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ امام قراءت جہر سے کرتا ہے اور مقتدی جہر سے نہیں کرتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قراءت بلند آواز سے نصِ صریح سے منع ہوگئی، لیکن آمین چوں کہ قراءت نہیں تھی، وہ اپنے حال پر باقی رہی، نیز اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ ابن زبیر اور ان کے مقتدی بلند آواز سے آمین کہتے تھے۔ عطا کہتے ہیں کہ میں نے دو سو صحابہ کو اس مسجد میں بلند آواز سے آمین کہتے دیکھا ہے، جس سے مسجد کانپ جاتی تھی۔ امام شافعی کے نزدیک مقتدی بلند آواز سے آمین کہے۔ رافعی کہتے ہیں: اکثر اس مسئلے میں دو قول بیان کرتے ہیں۔ ان سے زیادہ صحیح یہ ہے کہ بلند آواز سے آمین کہے]

والله تعالىٰ أعلم، كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## کیا نماز میں "ربنا لک الحمد" بلند آواز سے کہنا چاہیے؟

**سوال** "ربنا لك الحمد" نماز میں بآواز بلند کہنا چاہیے یا نہیں؟

**جواب** بخاری شریف کی اس روایت سے بآواز بلند کہنا ثابت ہوتا ہے:

عن رفاعة بن رافع الزرقي قال: كنا يوما نصلي وراء النبيﷺ، فلما رفع رأسه من الركعة، قال: «سَمِعَ اللّٰهُ لِمَنْ حَمِدَهُ» قال رجل وراءه: ربنا لك الحمد، حمداً كثيراً طيباً

---
[1] فتح الباري (٢/ ٢٦٧)

[2] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٤٣٧)

مباركاً فيه، فلما انصرف، قال: «مَنِ الْمُتَكَلِّمُ؟» قال: أنا، قال: «رَأَيْتُ بِضْعَةً وَّثَلَاثِيْنَ مَلَكاً يَبْتَدِرُوْنَهَا، أَيُّهُمْ يَكْتُبُهَا أَوَّلُ»[1]

''رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، کہا کہ ہم لوگ ایک دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، آپ نے جب رکوع سے سر مبارک اٹھایا، فرمایا: "سمع الله لمن حمده" آپ کے پیچھے ایک شخص نے کہا: "ربنا لك الحمد، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه" پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے، فرمایا: کس نے یہ کلمات کہے؟ اس شخص نے کہا: میں نے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تیس اور چند فرشتوں کو میں نے دیکھا، جھپٹتے تھے ان کلموں کی طرف کہ کون ان کو پہلے لکھے گا۔''

اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ اس صحابی نے یہ کلمات بآواز بلند کہے تھے، جسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا اور انکار نہ فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ بآواز کہنا درست ہے، ورنہ آپ ضرور منع فرماتے۔ والله أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عصمت الله، عفا الله عنه الأعظم گڑھی البختاورگنجی، مدرس مدرسه أحمديه آره. الجواب صحيح. محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه. صح الجواب والله أعلم بالصواب. حرره راجي رحمت الله أبو الهدىٰ محمد سلامت الله المباركفوري الأعظم گڈھی[2]

## حدیثِ نبوی «إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوْبَةَ» کا مطلب:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ حدیث شریف «إِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوْبَةَ» میں لفظ "إذا" عمومِ زمان کے لیے ہے اور "فلا صلاة" میں "صلاۃ" عام ہے، جو ہر نماز فرض و غیر فرض کو شامل ہے، کیونکہ نکرہ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے؟ پس اس حدیث کا ظاہر مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اور جس وقت کسی نماز کے لیے اقامت کہی جائے تو بجز نماز مکتوبہ مقام لہا کے کوئی اور نماز پڑھنی نہیں چاہیے، نہ فرض اور نہ غیر فرض، پس سوال یہ ہے کہ جب اکثر مصلین کسی نماز فرض سے فارغ ہو کر عازم نوافل راتبہ کو ہوئے، اسی اثنا میں چند اشخاص مسبوقین جماعتِ ثانیہ کی اقامت کہہ کر فرض نماز میں شامل ہوئے، پس ان عازمین نوافل کو بوقتِ اقامت ان مفترضین کے بحکم حدیث مذکور نوافل پڑھنا چاہیے یا نہیں یا نوافل کو چھوڑ کر جماعت ثانیہ میں شریک ہوجانا چاہیے؟

**جواب** معلوم کرنا چاہیے کہ اس حدیث شریف میں جملہ "فلا صلاة" کا نفی کرتا ہے جملہ صلاۃ کا فرض ہو یا نفل اور

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (۷٦٦)

[2] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری، (ص: ۱۹۳)

مستثنیٰ ثابت و واجب کرتا ہے صلاۃ مکتوبۃ مقام لہا کو۔ پس یہ وجوب دو حال سے خالی نہیں، آیا یہ وجوب بوجہ اقامت کے ہوا ہے یا قبل سے اس پر واجب تھا، صرف اقامت نے بفور بدون تراخی کے ادا کرنے کو واجب کر دیا، صورت اولیٰ کا کوئی قائل نہیں کہ بوجہ اقامت کے وجوبِ صلاۃ ہوتا ہے۔ ومن ادعیٰ فعلیہ البیان بالبرھان.

باقی رہی صورتِ ثانیہ تو اس سے وہ افراد مصلین نکل گئے جو اپنی صلاۃِ مکتوبہ کو ادا کر چکے ہیں تو مطلب حدیث شریف کا یہ ہوا "إذا أقیمت الصلاۃ وکنتم تریدون المکتوبة التي وجبت علیکم فلا صلاۃ إلا المکتوبة" واللہ أعلم.

حررہ: السید عبد الحفیظ، غفرله ولوالدیه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** جبکہ اکثر مصلین اپنے فرض نماز سے فارغ ہو چکے ہوں اور عازمِ نوافل راتبہ ہوں اور اسی اثنا میں اشخاص مسبوقین کی جماعت ثانیہ کے لیے اقامت کہی جائے تو ان عازمینِ نوافل کو نوافل پڑھنا جائز ہے اور ان کو نوافل کو چھوڑ کر اس جماعت ثانیہ میں شریک ہونا ضروری نہیں ہے، رہی حدیث مذکور سو اس میں جملہ "إذا أقیمت الصلاۃ" سے مطلق ہر نماز مراد نہیں ہے، بلکہ وہ فرض نماز مراد ہے جو ادا نہیں کی گئی ہے۔ خلاصہ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ اے نمازیو! جب اس فرض نماز کے لیے اقامت کہی جائے جس کو تم نے ابھی ادا نہیں کیا ہے تو بجز اس فرض نماز کے تم کو کوئی اور نماز نہیں پڑھنا چاہیے، پس صورتِ مسئولہ حدیث مذکور کے حکم سے خارج ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري.[1]

## اگر رکوع سے پہلے آیتِ سجدہ آئے تو نمازی کیا کرے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ سورت والنجم میں سجدہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص اس سورۃ کو نماز میں کسی رکعت میں پڑھے اور پوری سورت پڑھ کر سجدے میں جائے اور سجدے سے اٹھ کر کھڑا ہو تو کیا کرے؟ آیا کچھ اور قرآن پڑھ کر رکوع میں جائے یا بغیر کچھ اور پڑھے رکوع کرے؟

**جواب** اس بارے میں کوئی مرفوع حدیث نظر سے نہیں گزری، ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بسند صحیح ثابت ہے کہ انھوں نے نماز میں سورت والنجم پڑھ کر سجدہ کیا، پھر سجدے سے اٹھ کر سورت ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ﴾ پڑھی۔ فتح الباری میں ہے:

"روی الطبري بسند صحیح عن عبد الرحمن بن أبزیٰ عن عمر أنه قرأ والنجم في الصلاۃ فسجد فیها، ثم قام فقرأ ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ﴾"[2]

---

[1] فتاویٰ نذیریه (۱/ ۵۲٤)

[2] فتح الباري (۲/ ۵۵۵)

كتبه: محمد عبدالرحمن المباركفوري عفا الله عنه.

## نماز میں بچوں کو کس صف میں کھڑا کیا جائے؟

**جواب** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ ایک مسجد ہے، جس میں وقت مقرر پر دو تین مقتدی حاضر ہوتے ہیں اور لڑکے سات ہیں، جن کی عمر تخمیناً ۸، ۱۰، ۱۲ ہے۔ نماز کے قاعدے بھی معلوم ہیں۔ پنج وقتی نماز میں بھی حاضر رہتے ہیں۔ پاکی کی بھی سخت تاکید ہے۔ ایسی حالت میں پیچھے صف ان لوگوں کی جائے یا صف کے پوری ہونے کے لیے پہلی صف میں ملا دیا جائے؟ اگر صف میں ملایا جاتا ہے تو بھی دائیں بائیں خالی رہتا ہے۔ ملایا جائے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کیوں؟

زید کہتا ہے کہ صف میں نہ ملایا جائے اور بکر کہتا ہے کہ ملایا جائے، تاکہ صف بڑی ہو جائے۔ جواب مدلل از روئے حدیث و قرآن ہونا چاہیے۔

سائل: عبدالرحیم، عفا الله عنه، مقام دومہانی چٹی، ڈاکخانہ چرن پور ضلع بردوان

**جواب** صورتِ مسئولہ میں لڑکوں کی صف پیچھے ہونی چاہیے اور ان کو صف کے پوری ہونے کے لیے پہلی صف میں نہیں ملانا چاہیے، کیونکہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ پہلے مردوں کی صف ہونا چاہیے، پھر اس کے پیچھے لڑکوں کی، ہاں اگر ایک لڑکا ہو اور ایک مرد ہو تو اس صورت میں لڑکے کو ملا کر امام کے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے، یا مرد زیادہ ہیں اور لڑکا فقط ایک ہے تو اس صورت میں بھی لڑکے کو صف میں ملا لینا چاہیے اور لڑکے کو صف کے پیچھے اکیلا نہیں کھڑا ہونا چاہیے۔

درایہ تخریج ہدایہ میں ہے:

”عن أبي مالك الأشعري أنه أم قومه، وصف الرجال في أدنى الصف، وصف الولدان خلفهم، وصف النساء خلفهم“ أخرجه أحمد موقوفا، لكن قال فيه: ”حتى أريكم صلاة رسول اللهﷺ“[1] وأخرجه ابن أبي شيبة و الطبراني من وجه آخر، فصرح برفعه، و كذلك الحارث بن أبي أسامة“

حضرت انس کی حدیث متفق علیہ میں ہے:

”فصففت أنا واليتيم خلفه، والعجوز من ورائنا“[2] هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم

كتبه: محمد إسماعيل المباركفوري، عفا الله عنه.

هذه الأجوبة صحيحة، كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

---

[1] الدراية في تخريج أحاديث الهداية (۱/ ۱۷۱) نیز دیکھیں: مسند أحمد (۵/ ۳۴۳) مصنف ابن أبي شيبة (۵/ ۳۴۳)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۳۷۳) صحيح مسلم، رقم الحديث (۶۵۸)

## نماز میں بھول چوک اور سجدۂ سہو:

**سوال** ① امام نے ظہر کی نماز فرض میں چار رکعت کی نیت کر کے تحریمہ باندھا اور سہواً امام نے پانچ رکعت پڑھا اور آخر میں سجدہ سہو کیا تو نماز جائز ہوئی یا فاسد ہوئی؟

② امام عصر کی نماز فرض میں تشہد اول بھول کر سیدھا کھڑا ہوگیا، تب یاد آیا کہ قعدہ اولیٰ بھول گئے، پھر بیٹھ گیا اور تشہد ادا کیا اور دو رکعت پورا کیا، پھر سجدہ سہو کر کے تمام کیا۔ آیا نماز صحیح ہوئی یا فاسد؟

جواب قرآن مجید یا صحیح حدیثوں سے تحریر فرمائیں۔

**جواب** ① نماز جائز ہوئی۔ صحیح بخاری مع فتح الباری (۱/ ۶۳۶ چھاپہ دہلی) میں ہے:

"باب إذا صلى خمسا. حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن الحكم عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِﷺ صَلَّى الظُّهرَ خَمْساً، فَقِيلَ لَهُ: أَزِيدَ فِي الصَّلاَةِ؟ فَقَالَ: «وَمَا ذَاكَ؟» قَالَ: صَلَّيْتَ خَمْساً، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ"[1] واللّٰه أعلم بالصواب

[باب: جب بندہ پانچ رکعتیں پڑھ جائے۔ ہمیں ابو الولید نے بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہمیں شعبہ نے بیان کیا، انھوں نے حکم سے، انھوں نے ابراہیم سے، انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھا دیں تو آپ ﷺ سے کہا گیا: کیا نماز میں اضافہ کر دیا گیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کیا ہوا؟ کہنے لگے کہ آپ نے پانچ رکعتیں پڑھائی ہیں۔ تب آپ ﷺ نے سلام کے بعد دو سجدے کیے]

② حدیث شریف میں یہ تو آیا ہے کہ جب مصلی قعدہ اولیٰ بھول کر سیدھا کھڑا ہو جائے تو پھر نہ بیٹھے۔ حدیثِ مذکور یہ ہے:

"عن ابن بحينة أَنَّ النَّبِيَّﷺ صَلَّى فَقَامَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ فَسَبَّحُوا بِهِ، فَمَضَى، فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الصَّلاَةِ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ"[2] (رواه النسائي)

[ابن بحینہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک دفعہ نماز پڑھی تو دو رکعتوں کے بعد (بھول کر) کھڑے ہوگئے۔ لوگوں نے "سبحان اللہ" کہا، مگر آپ ﷺ نے نماز جاری رکھی۔ پھر جب نماز سے فارغ ہوئے تو آپ ﷺ نے دو سجدے کیے، پھر سلام پھیرا]



وعن زياد بن علاقة صلى بنا المغيرة بن شعبة، فلما صلى ركعتين، قام ولم يجلس، فسبح من خلفه، فأشار إليهم أن قوموا، فلما فرغ من صلاته، سلم، ثم سجد

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۱٦۸) صحيح مسلم، رقم الحديث (۵۷٦)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (۱۱۷۸)

سجدتين، وسلم، وقال: هكذا صنع بنا رسول الله ﷺ[1] (رواه أحمد والترمذي وصححه)

[زیاد بن علاقہ رحمہ اللہ بیان کرتے ہیں کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے ہمیں نماز پڑھائی، جب انھوں نے دو رکعتیں پڑھا لیں تو اس کے بعد وہ کھڑے ہوگئے (تشہد کے لیے) نہیں بیٹھے۔ پیچھے سے لوگوں نے ''سبحان اللہ'' کہا تو انھوں نے لوگوں کی طرف اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ، پھر جب وہ اپنی نماز سے فارغ ہوئے تو انھوں نے سلام پھیرا، پھر دو سجدے کیے اور سلام پھیرا۔ اس کے بعد فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے ساتھ یہی کیا تھا]

وعن المغيرة بن شعبة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ الرَّكْعَتَيْنِ فَلَمْ يَسْتَتِمَّ قَائِماً فَلْيَجْلِسْ، وَإِنِ اسْتَتَمَّ قَائِماً فَلَا يَجْلِسْ، وَسَجَدَ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ»[2] (رواه أحمد و أبو داود و ابن ماجه، منتقى الأخبار)

[مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی دو رکعتوں میں کھڑا ہو جائے۔ اگر تو وہ ابھی سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو تو بیٹھ جائے اور اگر سیدھا کھڑا ہو چکا ہو تو پھر نہ بیٹھے، بلکہ سہو کے دو سجدے کرے]

اور یہ کسی حدیث میں صاف اور صریح طور سے نہیں آیا ہے کہ اگر سیدھا کھڑا ہو کر بیٹھ جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی یا نہیں فاسد ہوگی۔ اسی وجہ سے اس مسئلے میں علما میں اختلاف پڑ گیا ہے۔ حنفی مذہب میں اس مسئلے میں دو قول ہیں۔ ایک یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگی۔ درمختار میں ہے:

"فلو عاد إلى القعود بعد ذلك (أي بعد ما استقام قائما) تفسد صلاته، وصححه الزيلعي، وقيل: لا تفسد، وهو الأشبه كما حققه الكمال، و هو الحق. بحر"[3] اهـ

[پھر اگر وہ بیٹھ جائے، (سیدھا کھڑے ہونے کے بعد) تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ زیلعی نے اس موقف کو صحیح قرار دیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی اور یہی زیادہ صحیح بات ہے، جیسا کہ علامہ ابن ہمام نے اسے ثابت کیا ہے اور یہی حق ہے]

شافعی مذہب میں اگر عمداً پھر بیٹھ جائے گا تو نماز باطل ہو جائے گی اور جمہور کے نزدیک باطل نہیں ہوگی۔

فتح الباری (۱/ ۲۳۶ چھاپہ دہلی) میں ہے:

"من سها عن التشهد الأول حتى قام إلى الركعة، ثم ذكره، لا يرجع، فقد سبحوا به ﷺ

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۰۳۷) سنن الترمذي، رقم الحديث (۳٦٥) مسند أحمد (۴/ ۲۴۷)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۰۳٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۲۰۸) مسند أحمد (۴/ ۲۵۳)

[3] رد المحتار مع الدر المختار (۲/ ۸۴)

فلم یرجع، فلو تعمد المصلي الرجوع بعد تلبسه بالرکن، بطلت صلاته عند الشافعي، خلافا للجمهور" ا ھ۔

[جو شخص پہلا تشہد بھول جائے اور (تیسری) رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو پھر اسے (حالتِ قیام میں) یاد آ جائے تو اب وہ نہ بیٹھے۔ ایسی حالت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے "سبحان اللہ" کہا، مگر آپ ﷺ (تشہد میں) نہ بیٹھے۔ پھر اگر وہ رکن میں لگ جانے کے بعد (تشہد کی طرف) پلٹنے کا قصد کرے گا تو جمہور کے برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی]

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ "حجة الله البالغة" (ص: ۲۱۱) میں تحریر فرماتے ہیں:

"فإن رجع لا أحکم ببطلان صلاته" اھ۔ یعنی اگر پھر بیٹھ جائے تو میں بطلانِ نماز کا حکم نہیں لگاؤں گا۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ "نیل الأوطار" (۲/ ۳۷۱) میں فرماتے ہیں:

"فإن عاد عالما بالتحریم، بطلت لظاهر النهي، ولأنه زاد قعودا، وهذا إذا تعمد العود، فإن عاد ناسیا لم یبطل صلاته" اھ۔

یعنی اگر پھر بیٹھ جائے اور یہ جانتا ہو کہ پھر بیٹھ جانا حرام ہے تو نماز باطل ہو جائے گی ظاہر نہی کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی کہ اس نے ایک قعود زیادہ کر دیا اور نماز کا بطلان اس صورت میں اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ عمداً بیٹھ جائے اور اگر بھول کر بیٹھ جائے تو نماز باطل نہیں ہو گی۔

یہی قول اَقرب اِلی الصواب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ سے قولاً و فعلاً ثابت ہو چکا کہ سیدھا کھڑا ہو جانے کے بعد پھر نہ بیٹھے اور اس صورت میں پھر بیٹھنے سے جس کی صریح نہی آ چکی تو جو شخص بعد علم اس نہی کے عمداً پھر اس کام کو کرے، یعنی عمداً پھر بیٹھ جائے تو بلاشبہہ اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ اس نے ایسا کام کیا، جس کا حکم اس کو منجانب شارع نہ تھا، یعنی اس نے خلافِ قانونِ شرع یہ کام کیا اور صحیحین میں ہے:

«من عمل عملاً لیس علیه أمرنا فهو رد»[1]

یعنی جو شخص ایسا کام کرے، جس کا حکم اس کو منجانب شارع نہ ہو، یعنی وہ کام خلافِ قانون شرع ہو، وہ کام مردود ہے، یعنی شرعاً نا مقبول و نامعتبر و باطل ہے اور جب وہ کام شرعاً نا مقبول و نامعتبر و باطل ہوا تو اس کے فاسد ہونے میں کیا شبہہ رہا اور اس کام کے خلافِ قانونِ شرع ہونے سے اس نماز پر بھی، جس میں یہ کام کیا گیا، یہ صادق آیا کہ وہ نماز خلافِ قانون شرع پڑھی گئی تو بحکم حدیثِ صحیحین مذکورہ بالا وہ نماز ہی شرعاً نا مقبول و نامعتبر و فاسد ہو گئی، لیکن جو شخص اس کام کو بلا علم

[1] صحیح البخاري (۲/۷۵۳) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۷۱۸)

نہی مذکورہ بالا کے یا بھول کر کرے، اس کی نماز فاسد ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے۔ واللہ أعلم بالصواب

كتبه: محمد عبد الله. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري. صح الجواب. أبو الفياض محمد عبد القادر الأعظم گڑھی المئوی. صح الجواب. واللہ أعلم بالصواب. حررہ راجي رحمة الله، أبو الهدى محمد سلامت الله المباركفوري، عفا عنه الباري[1]

## کیا اذان کے بغیر مسجد میں آ کر نماز پڑھ کر چلے جانا جائز ہے؟

**سوال** عمرو مسجد میں اذان کے وقت آتا ہے اور دیدہ دانستہ بغیر اذان کے نماز پڑھ کر چلا جاتا ہے، حالانکہ مسجد مذکور میں وقت پر اذان ہوا کرتی ہے۔ آیا اس حالت میں عمرو کی نماز از روئے قرآن و حدیث ہوتی ہے یا نہیں؟ مہربانی فرما کر ہر سہ جواب مدلل جلد روانہ فرمائیں، مختصر نہ ہوں۔

سائل: عبدالرحیم، عفا اللہ عنہ، مقام دومہانی چٹی، ڈاکخانہ چرن پور ضلع بردوان

**جواب** جب مسجد میں اذان اول وقت پر ہوتی ہے اور عمرو قبل اذان کے اکیلا نماز پڑھ کر چلا جاتا ہے اور دیدہ دانستہ جماعت کو چھوڑتا ہے تو اس کا ایسا کرنا ہرگز جائز نہیں، اس کو چاہیے کہ مسجد میں پہنچ کر خود اکیلا نماز نہ پڑھے، بلکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھے۔ اگر بلا کسی عذر صحیح کے برابر دیدہ دانستہ جماعت ترک کیا کرے گا تو اس کی نماز ہونے میں تردد ہے۔ عمرو کو لازم ہے کہ اپنے اس ناجائز فعل سے توبہ کر لے اور نماز جماعت کے ساتھ پڑھا کرے۔ مشکات شریف میں ہے:

”عن ابن عباس ﷠ قال: قال رسول اللهﷺ: «مَنْ سَمِعَ الْمُنَادِيَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ مِنِ اتِّبَاعِهِ عُذْرٌ قَالُوْا: وَمَا الْعُذْرُ؟ قَالَ: خَوْفٌ أَوْ مَرَضٌ۔ لَمْ تُقْبَلْ مِنْهُ الصَّلَاةُ الَّتِي صَلىٰ»[2]

[جس شخص نے اذان سنی تو اس کا اتباع کرنے سے اس کو کسی عذر نے نہ روکا، انھوں نے پوچھا: عذر کیا ہے؟ کہا: خوف یا مرض، تو اس کی وہ نماز قبول نہ ہوئی جو اس نے (بلا عذر تنہا نماز) پڑھی]

نیز اسی کتاب میں ہے:

عن ابن عباس ﷠ عن النبيﷺ قال: «مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَا صَلَاةَ لَهُ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ»[3]

[جس شخص نے اذان سنی مگر باجماعت نماز ادا نہ کی تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اِلا یہ کہ اس کو کوئی عذر ہو]

كتبه: محمد إسماعيل المباركفوري، عفا الله عنه.

هذه الأجوبة صحيحة، كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

---

① مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۲۱۵)

② سنن أبي داود (۱/ ۲۰۶) سنن الدارقطني (۱/ ۴۲۰)

③ سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۷۹۳) سنن الدارقطني (۱/ ۴۲۰)

## نمازِ مغرب سے پہلے دو رکعتیں نفل پڑھنا:

**سوال** 1 "سمعت أنس بن مالك رضی اللہ عنہ يقول: إن كان المؤذن ليؤذن على عهد رسول الله ﷺ فيرى أنها الإقامة من كثرة من يقوم، فيصلي الركعتين قبل المغرب"[1]

اس حدیث کے معنی میں دو شخصوں کا اختلاف ہے۔ ایک کہتا ہے کہ اذان کے بعد لوگ کھڑے ہوتے تھے اور یہ صریح دلیل ہے کہ اس اطمینان سے سنت ادا کرتے تھے کہ مسجد میں اگر نیا شخص آجاتا تو اس اذان کی آواز کو اقامت تصور کرتا اور جانتا کہ فرض پڑھ کر اب لوگ سنتیں ادا کر رہے ہیں۔ اس معنی کی تائید انھیں انس رضی اللہ عنہ کی روایت، جو مسلم شریف میں ہے، کرتی ہے:

"فيركعون ركعتين حتى إن الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب أن الصلاة قد صليت من كثرة من يصليها"[2] مغرب کا وقت اس قدر تنگ نہیں ہے کہ اذان شروع ہوتے ہی سنت شروع کی جائے اور اس تیزی سے پڑھے کہ مؤذن کے آنے تک دو رکعت تمام کرے کہ فوراً اقامت ہوجائے اور اذان کے جواب اور وہ دعا جو آپ نے بتایا ہے، اس سے محروم رہے۔ اگر ایسا تنگ وقت ہے تو مسلم کی روایت مذکور الصدر صحیح نہیں اور نبی ﷺ کا مغرب میں سورت اعراف پڑھنا عجیب بات ٹھہری کہ نماز کا اکثر حصہ آپ کے اول وقت سے خارج میں ہوگیا۔

دوسرے صاحب فرماتے ہیں کہ مغرب کا وقت بہت ہی تنگ ہے، اس لیے مؤذن کے اذان شروع کرتے ہی صحابہ سنت پڑھنے کے لیے اس تیزی سے بڑھتے تھے کہ حاضرینِ مسجد کو گمان ہوتا کہ وہ اذان نہ تھی، اقامت ہوئی (یہ عجلت ان کی اس لیے تھی کہ فرض میں تاخیر نہ ہو، اذان کے بعد فوراً اقامت ہوجائے) اب علماے محدثین سے گزارش ہے کہ صحیح کیا ہے؟ مفصل تحریر فرمائیں۔

2 «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ»[3] میں آپ کے فرمان «کل» سے کوئی وقت مستثنیٰ بھی ہے؟ وہ کونسا وقت ہے؟ یہ استثنا بھی صحیح حدیث ہی سے ثابت ہونا چاہیے اور یہ نماز کس وقت شروع کرے؟ تخمیناً اذان ختم ہونے کے بعد اقامت کے شروع تک کتنا وقفہ ہونا چاہیے؟ ہر ایک سوال کا جواب نمبروار کتاب وسنت سے مرحمت ہو۔ بینوا تو جروا!

**جواب** قبل نماز مغرب جو دو رکعت سنت پڑھنا احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے، اس کو اذان اور اقامت کے درمیان پڑھنا چاہیے، اس کے ثبوت کے لیے عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کی حدیث متفق علیہ «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ» نص صریح ہے اور یہ حدیث اپنے عموم پر باقی ہے۔ اس عموم سے مغرب کا وقت ہرگز مستثنیٰ نہیں ہے۔ کسی حدیث صحیح سے اوقاتِ فرائض پنج گانہ سے کسی وقت کا خارج و مستثنیٰ ہونا ثابت نہیں اور بزار کی روایت میں جو «إِلَّا

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١١٦٣)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٣٧)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٣٨)

الْمَغْرِبِ» کی زیادتی آئی ہے،[1] سو وہ زیادتی غیر محفوظ اور نا قابلِ استدلال ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو مفصل و مدلل طور پر بیان کیا ہے۔ دیکھو: فتح الباری (۱/ ۳۴۸ مطبوعہ مطبع انصاری)

مغرب کی اذان ختم ہونے کے ساتھ ہی بلا وقفہ درود پڑھنا چاہیے، پھر "اللهم رب هذه الدعوة التامة..." آخر تک پڑھنا چاہیے، پھر سنت کو شروع کرنا چاہیے اور مغرب کے قبل کی اس سنت کو فجر کی سنت کی طرح ہلکی پڑھنا چاہیے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"ومجموع الأدلة يرشد إلى استحباب تخفيفهما كما في ركعتي الفجر"[2] انتهىٰ

اذان کے ختم ہونے کے بعد اقامت کے شروع تک بس اسی قدر وقفہ ہونا چاہیے کہ درود، پھر دعاے مذکور، پھر ہلکی ہلکی دو رکعتیں پڑھ لی جائیں، اس سے زیادہ وقفہ نہیں کرنا چاہیے۔

صحیح مسلم کی یہ حدیث: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ فَقُولُوا مِثْلَ مَا يَقُولُ ثُمَّ صَلُّوا عَلَيَّ، فَإِنَّهُ مَنْ صَلَّىٰ عَلَيَّ صَلَاةً، صَلَّىٰ اللّٰهُ بِهَا عَشْراً، ثُمَّ سَلُوا اللّٰهَ لِيَ الْوَسِيلَةَ...»[3]

[جب تم موذن کی اذان سنو تو اسی طرح کہو جو وہ کہتا ہے، پھر مجھ پر درود پڑھو، پس بلاشبہ جس نے مجھ پر ایک مرتبہ درود پڑھا، اللہ تعالیٰ اس پر دس رحمتیں نازل فرماتا ہے، پھر اللہ تعالیٰ سے میرے لیے (مقامِ) وسیلہ کا سوال کرو]

اور صحیحین کی یہ حدیث:

"كان المؤذن إذا أذن، قام ناس من أصحاب رسول اللهﷺ يبتدرون السواري حتى يخرج النبيﷺ، وهم كذلك يصلون الركعتين، ولم يكن بين الأذان والإقامة شيء" وقال عثمان بن جبلة وأبو داود عن شعبة: "لم يكن بينها إلا قليل"[4]

[موذن جب اذان کہتا ہے تو رسول اللہ ﷺ کے صحابی مسجد کے ستونوں کی طرف جلدی کھڑے ہوتے، حتی کہ نبی مکرم ﷺ تشریف لاتے تو وہ اسی طرح دو رکعت پڑھ رہے ہوتے، عثمان بن جبلہ اور ابو داود نے شعبہ سے روایت کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تھوڑا سا وقفہ ہوتا تھا]

امام محمد بن نصر کی روایت میں ہے: "وكان بين الأذان والإقامة يسير"[5]

[اذان و اقامت کے درمیان تھوڑا سا وقفہ ہوتا تھا]

---

[1] مسند البزار (۲/ ۱٤۱)
[2] فتح الباري (۲/ ۱۰۹)
[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (۳۸٤)
[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥۹۹) صحيح مسلم، رقم الحديث (۸۳۷)
[5] مختصر قيام الليل (ص: ۷۲)

ان سب احادیث کے ملانے سے وہی بات ثابت ہوتی ہے جو لکھی گئی اور جو صاحب یہ فرماتے ہیں کہ مؤذن کے اذان شروع کرتے ہی صحابہ سنت پڑھنے کے لیے کھڑے ہوجاتے تھے اور ابن ماجہ کی حدیث مذکور فی السوال سے استدلال کرتے ہیں، نیز یہ بھی فرماتے ہیں کہ مغرب کا وقت بہت تنگ ہے، اس لیے صحابہ ایسا کرتے تھے، سو واضح رہے کہ ابن ماجہ کی حدیث مذکور صحیح نہیں ہے،[1] اس حدیث کو شعبہ نے علی بن زید بن جدعان سے روایت کیا ہے اور علی بن زید بن جدعان ضعیف ہے۔[2] (تقريب التهذيب)

علاوہ اس کے اس حدیث میں اجمال اور کئی احتمال ہیں، پس اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں اور اسی طرح پر یہ خیال کہ ''مغرب کا وقت بہت تنگ ہے، اس لیے صحابہ رضی اللہ عنہم اذان کے شروع ہوتے ہی سنت پڑھنے کے لیے کھڑے ہوجاتے تھے'' صحیح نہیں ہے کہ اذان اور اقامت کے درمیان دو رکعت پڑھنے کی گنجایش نہ ہو۔ اس خیال کا غلط ہونا احادیث مذکورہ بالا اور دیگر احادیث سے ظاہر ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباكفوري، عفا الله عنه

الجواب صحيح. ابن ماجہ کی حدیثِ مذکور کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ اذان مغرب ہوجانے کے بعد اس کثرت سے لوگ دو رکعت سنت پڑھنے کو کھڑے ہوجاتے کہ نیا آدمی جو آتا تو اس کو گمان ہوتا کہ یہ اذان نہ تھی، بلکہ اقامت تھی اور یہ لوگ جو اس کثرت سے کھڑے ہوگئے ہیں، نمازِ مغرب پڑھنے کے لیے کھڑے ہوگئے ہیں اور اس گمان کے ہونے کی وجہ اذان کے بعد کثرت سے لوگوں کا سنت پڑھنے کے لیے کھڑا ہوجانا ہے، جیسا کہ اس پر لفظ ''من كثرة من يقوم'' صراحتاً دلالت کرتا ہے اور ابن ماجہ کی اس حدیث سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اذان مؤذن کے شروع کرتے ہی صحابہ سنت پڑھنے کے لیے کھڑے ہوجاتے تھے۔

ابن ماجہ کی یہی حدیث بسندِ صحیح بخاری اور کتاب قیام اللیل میں مروی ہے۔ بخاری کا لفظ یہ ہے: ''كان المؤذن إذا أذن قام ناس من أصحاب النبي ﷺ ... الخ''[3] اور ''قيام الليل'' کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ''كان المؤذن يؤذن على عهد رسول الله ﷺ صلاة المغرب، فيبتدر لُبابُ أصحاب رسول الله ﷺ ... الخ''[4] ان الفاظ سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اذان ہوجانے کے بعد سنت شروع کرتے تھے۔[5] والله تعالىٰ أعلم.

[1] سنن ابن ماجہ والی روایت کی سند میں اگرچہ علی بن زید ضعیف ہے، لیکن صحیح بخاری اور مسلم (رقم الحديث: ٨٣٧) وغیرہ میں دیگر روایات میں اس کے شواہد موجود ہیں، جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔

[2] تقريب التهذيب (ص: ٤٠١)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩٩)

[4] قيام الليل (ص: ٧٢)

[5] اخبار ''توحید'' امرتسر (١٢/ صفر المظفر ١٣٤٧ھ)

كتبه: محمد إسماعيل المباركفوري، عفا الله عنه.

الجواب صحيح. محمد ابو القاسم البناری

## تکرارِ جماعت کی شرعی حیثیت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک مصلیٰ پر دوبارہ جماعت کرنا مکروہ ہے یا نہیں؟

جو لوگ مکروہ بتاتے اور منع کرتے ہیں، ان کی دلیل یہ حدیث ہے:

"روى عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه أن رسول اللهﷺ خرج من بيته ليصلح بين الأنصار فرجع، وقد صلى في المسجد بجماعة، فدخل رسول اللهﷺ في منزل بعض أهله فجمع فصلىٰ بهم جماعة"[1]

[رسول اللہ ﷺ انصار میں صلح کرانے کے لیے اپنے گھر سے نکلے، واپس آئے تو مسجد میں جماعت ہو چکی تھی، آپ اپنے کسی حجرے میں چلے گئے اور اپنے گھر والوں کو اکٹھا کر کے ان کی جماعت کرائی]

وہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر جماعت کا تکرار مکروہ نہ ہوتا تو اسی مسجد میں آنحضرت ﷺ نماز پڑھتے۔ نہ پڑھنا حضرت کا خود دلالت کرتا ہے مکروہ ہونے تکرار جماعت پر۔ اب مستفتی استفسار کرتا ہے کہ آیا یہ حدیث صحیح ہے یا نہیں اور مخرج اس کا کون ہے اور درصورت صحت حدیث کے استدلال کراہت تکرارِ جماعت ایک مصلیٰ پر ٹھیک ہے یا نہیں اور علمائے حنفیہ رحمہم اللہ کا اس میں کیا فتویٰ ہے؟

**جواب** حقیقت مسئلے کی یہ ہے کہ اگر جماعت اہلِ محلّہ نے ہمراہ امام معین کے کرلی ہو تو اسی اہلِ محلّہ کے باقی ماندہ کو اسی مسجد محلّہ میں بہیئت اولیٰ تکرار جماعت مکروہ ہے، یعنی مسجد محلّہ میں ساتھ اذان اور تکبیر کے اسی مصلی پر جماعت ثانیہ اسی اہلِ محلّہ کی مکروہ ہے اور اگر بغیر اذان کے یا بہ تبدیل مصلیٰ جماعتِ ثانیہ اسی اہلِ محلّہ نے کی تو بلا کراہت درست اور جائز ہے اور اگر غیر اہلِ محلّہ نے اول جماعت ساتھ اذان اور اقامت کے کر لی تھی تو اہلِ محلّہ کو ساتھ اذان اور اقامت کے جماعت ثانیہ جائز ہے اور جو مسجد شارع عام میں ہو، اس میں تکرارِ جماعت مطلقاً، خواہ ساتھ اذان کے ہو یا بہ تبدیل مصلیٰ ہو یا نہ ہو، ہر طرح درست ہے۔

"ويكره تكرار الجماعة بأذان وإقامة في مسجد محلة، لا في مسجد طريق أو مسجد لا إمام له، ولا مؤذن. در مختار. قوله: بأذان وإقامة... الخ. عبارته في الخزائن أجمع مما هنا، ونصها: يكره تكرار الجماعة في مسجد محلة بأذان وإقامة إلا إذا صلىٰ بهما فيه أولا غير أهله، لكن بمخافتة الأذان، ولو كرر أهله بدونهما أو كان مسجد طريق

[1] المعجم الأوسط (٥/ ٣٥) مجمع الزوائد (٢١٧٧) تمام المنة للألباني (ص: ١٥٥)

جاز إجماعاً، كما في مسجد ليس له إمام ولا مؤذن، ويصلي الناس فيه فوجا فوجا، فإن الأفضل أن يصلي كل فريق بأذان وإقامة علىٰ حدة، كما في أمالي قاضي خان، ونحوه في الدرر، والمراد بمسجد المحلة ما له إمام و جماعة معلومون، كما في الدرر وغيرها. قال في المنبع والتقييد بالمسجد المختص بالمحلة احتراز من الشارع، وبالأذان الثاني احتراز عما إذا صلى في مسجد المحلة جماعة بغير أذان حيث يباح إجماعا"[1] انتهىٰ ما في الشامي.

[محلے کی مسجد میں اذان اور اقامت سے بار بار جماعت کرانا مکروہ ہے، اگر کسی راستے پر مسجد ہو یا ایسی مسجد ہو کہ اس میں کوئی امام اور موذن مقرر نہ ہو تو اس میں تکرارِ جماعت اذان اور اقامت سے بھی مکروہ نہیں ہے، بلکہ افضل ہے۔ اگر محلے کی مسجد میں پہلے بغیر اذان کے جماعت ہوئی ہو تو دوسری جماعت اذان اور اقامت سے مکروہ نہیں ہے اور محلے کی مسجد وہ ہے، جس کا امام اور مقتدی معلوم اشخاص ہوں]

اسی طرح سے بدائع اور ظہیریہ اور عالمگیریہ اور شرح منیہ وغیرہم میں لکھا ہے کہ تبدیلِ محراب اور مصلی میں ہیئت جماعۃ اولیٰ کی بدل جاتی ہے اور جماعتِ ثانیہ غیر مصلی اولیٰ پر بلا کراہت ہو جاتی ہے:

"وفي شرح المنية عن أبي يوسف رحمه الله أنه إذا لم تكن الجماعة على الهيئة الأولىٰ لا تكره وإلا تكره، وهو الصحيح، وبالعدول عن المحراب تختلف الهيئة، كذا في البزازية انتهىٰ، وفي التتارخانية عن الولواجية: وبه نأخذ"[2] انتهىٰ ما في الشامي.

[امام ابو یوسف کہتے ہیں: اگر دوسری جماعت پہلی ہیئت پر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، ورنہ مکروہ ہے اور اگر محراب کو چھوڑ کر کسی دوسری جگہ پر جماعت کھڑی ہو جائے تو اس سے ہیئت بدل جاتی ہے]

حدیث مندرجہ سوال کو شارحین کتبِ فقہ نے بلا اسناد اور بلا مخرج باختلافِ الفاظ بیان کیا ہے اور کتبِ صحاح میں صحیح سند اس کی کا پتا نہیں لگتا، پس قطع نظر اس کے کہ صحت اور عدمِ صحت حدیث میں بحث کی جائے، مطلب اس حدیث کا یہ نہیں ہے کہ جماعت دوسری مسجد واحد میں مکروہ ہے، بلکہ اس حدیث سے تاکیدِ جماعت ثابت ہوتی ہے، کیونکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما ہوئے تو کوئی دوسرا نمازی نہیں پایا، اسی واسطے گھر میں جا کر ساتھ اہل اپنے کے نماز پڑھی اور یہ ظاہر ہے کہ اگر کوئی نمازی دوسرا ہوتا تو ضرور ہے کہ ان کو جماعت سے محروم نہ کرتے یا مسجد میں جماعت کراتے یا بیرون مسجد، جیسا کہ حدیث ترمذی سے صاف ثابت ہوتا ہے:

"عن أبي سعيد الخدري قال: جاء رجل، وقد صلى رسول الله ﷺ، فقال: «أَيُّكُمْ يَتَّجِرُ

---

[1] رد المحتار (۱/ ۵۵۳)

[2] رد المحتار (۱/ ۳۹۵)

عَلىٰ هَذَا؟» فقام رجل، وصلى معه. رواه الترمذي، وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبيﷺ وغيرهم من التابعين قالوا: لا بأس أن يصلي القوم جماعة في مسجد قد صلي فيه، وبه يقول أحمد وإسحاق"[1]

[ایک آدمی مسجد میں آیا جماعت ہو چکی تھی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کون ہے جو اس آدمی پر صدقہ کرے تو ایک آدمی کھڑا ہوا اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھی۔ صحابہ اور تابعین میں سے اہلِ علم حضرات کا یہی مسلک ہے کہ دوبارہ جماعت کرا لینا درست ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام احمد اور اسحاق کا بھی یہی مذہب ہے]

اور ابو داود میں اس طرح سے آئی ہے:

"عن أبي سعيد الخدري أن رسول اللهﷺ أبصر رجلا وحده فقال: «أَلَا رَجُلٌ يَتَصَدَّقُ عَلىٰ هَذَا فَيُصَلِّيَ مَعَهُ؟»"[2]

[رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو دیکھا، وہ اکیلا نماز پڑھ رہا تھا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی ہے جو اس پر صدقہ کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے]

پس جبکہ آنحضرت ﷺ نے واسطے فضیلت حاصل کرنے جماعت کے اس شخص کو حکم شامل ہونے کا دیا کہ پہلے نماز پڑھ چکا تھا تو جن اشخاص نے کہ نماز نہ پڑھی ہو، ان کو بالاولیٰ جماعت دوسری کرنی بلا کراہت ایک مسجد میں جائز ہوئی اور یہ امر نہیں ہوسکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ اصحاب کو جماعت دوسری کا حکم فرما دیں اور آپ نہ کریں۔ پس متحقق ہوا کہ حدیث مذکور فی السوال کا مورد یہ ہے کہ اس وقت دوسرا نمازی کوئی نہ تھا۔ اگر ہوتا تو ضرور مسجد ہی میں نماز پڑھتے، کیونکہ جماعت کی بہت تاکید احادیث میں آئی ہے۔ علاوہ ازیں چونکہ امر کو ترجیح اور غلبہ ہے فعل غیر ہمیشگی پر، اس لیے حدیثِ ترمذی پر عمل کرنا اولیٰ اور اقدم ہوا اور تیسری وجہ یہ کہ حدیث ترمذی کی نص صریح ہے واسطے جماعت دوسری کے اور حدیث مذکور فی السوال سے دلالتاً نکلتا ہے اور اصولِ فقہ میں مندرج ہے کہ بحالت تعارض عبارۃ النص و دلالۃ النص کی عبارت کو ترجیح دیتے ہیں دلالۃ النص پر۔ اور چوتھی یہ کہ نہ پڑھنا حضرت ﷺ کا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ جماعت دوسری مکروہ ہے، بلکہ دیگر امورات عارضہ پر بھی دلالت کرتا ہے، پس اختیار امر واحد کا بلا دلیل قابلِ اعتبار نہیں۔ صحیح بخاری میں آیا ہے کہ حضرت انس مسجد میں آئے اور جماعت ہو چکی تھی، پس اذان کہی اور تکبیر کہی اور جماعت سے نماز پڑھی:

"وجاء أنس بن مالك إلىٰ مسجد قد صلي فيه فأذن وأقام وصلى جماعة"[3]

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٢٠)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٧٤)

[3] صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/ ١٣١)

[انس بن مالک ایک مسجد میں آئے، وہاں جماعت ہو چکی تھی۔ آپ نے اذان اور تکبیر کہہ کر جماعت کرا لی]

پس امر حضرت ﷺ و فعلِ صحابہ اور تابعین سے متحقق ہوا کہ جماعت دوسری مسجد واحد میں بلا کراہت صحیح و جائز ہے۔ واللہ أعلم بالصواب. حررہ واجابہ: خاکسار محمد مسعود نقشبندی دہلوی، ۲۹ ربیع الاول ۱۲۹۳ھ

سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** تکرارِ جماعت بلا کراہت جائز ہے، ایک مصلیٰ پر ہو خواہ ایک مصلیٰ پر نہ ہو۔ جامع ترمذی کی حدیثِ مذکور اور انس رضی اللہ عنہ کا اثرِ مذکور جواز پر صاف دلالت کرتا ہے اور مطلقاً تکرارِ جماعت کا مکروہ ہونا یا ایک مصلیٰ پر نہ ہو تو مکروہ نہ ہونا سو اس کی کوئی دلیل میری نظر سے نہیں گزری ہے اور اسی طرح مجیب نے جو تحقیق شامی سے نقل کی ہے، اس کی بھی کوئی دلیل میری نظر سے نہیں گزری ہے۔ واللہ أعلم۔

عبدالرحمن بن ابی بکر کی حدیث جو سائل نے نقل کی ہے، وہ بالکل غیر معتبر اور نا قابلِ احتجاج ہے، کیونکہ نہ اس کے مخرج کا پتا ہے اور نہ اس کی سند کا حال معلوم۔ فقہائے حنفیہ یوں ہی بلا سند و بلا ذکر مخرج اس کو ذکر کرتے ہیں اور اگر فرض کر لیا جائے کہ یہ حدیث قابلِ احتجاج ہے تو اس سے تکرارِ جماعت کی کراہت ثابت نہیں ہوتی ہے جیسا کہ مجیب نے بیان کیا ہے۔

واللہ أعلم. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## کیا با جماعت نماز پڑھنے والا دوسری بار جماعت دیکھ کر اس میں شامل ہو سکتا ہے؟

**سوال** ما قول السادة العلماء الكرام في رجل صلىٰ مع جماعة، ثم أدرك جماعة أخرىٰ، يصلون تلك الصلاة، هل له أن يصلي معهم ثانياً؟

[اگر کوئی آدمی جماعت سے نماز پڑھ لے، پھر دوسری جماعت اس کو مل جائے تو کیا وہ ان کے ساتھ بھی نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟]

**جواب** نعم، جاز له أن يصلي معهم ثانياً، لحديث يزيد بن الأسود قال: شهدت مع النبي ﷺ حجة، فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف، فلما قضىٰ صلاته، انحرف، فإذا هو برجلين في أخرىٰ القوم، لم يصليا، فقال: علي بهما، فجيء بهما ترعد فرائصهما، فقال: ما منعكما أن تصليا معنا؟ فقالا: يا رسول الله! إنا كنا قد صلينا في رحالنا، قال: فلا تفعلا، إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما المسجد جماعة، فصليا معهم، فإنها لكما نافلة.[2]

---

[1] فتاویٰ نذیریه (۱/ ٤٥٦)

[2] مسند أحمد (٤/ ١٦٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٩) سنن النسائي، رقم الحديث (٨٥٨)

وفي لفظ لأبي داود: إذا صلىٰ أحدكم في رحله، ثم أدرك الصلاة مع الإمام فليصلها معه، فإنها له نافلة،[1] كذا في المنتقىٰ.

قال الشوكاني في النيل (٢/٣٤٠): الحديث أخرجه أيضاً الدارقطني وابن حبان والحاكم، وصححه ابن السكن، وقال الترمذي: حسن صحيح، وقال: قوله: فإنها لكما نافلة، فيه تصريح بأن الثانية في الصلاة المعادة نافلة، وظاهره عدم الفرق بين أن تكون الأولىٰ جماعة أو فرادىٰ، لأن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.[2] انتهىٰ

ولحديث أبي سعيد قال: صلى لنا رسول اللهﷺ فدخل رجل فقام يصلي الظهر فقال: ألا رجل يتصدق علىٰ هذا فيصلي معه؟[3] أخرجه الترمذي وحسنه وابن حبان والحاكم.

ولحديث محجن بن الأدرع قال: أتيت النبيﷺ وهو في المسجد فحضرت الصلاة فصلىٰ يعني، ولم أصل، فقال لي: ألا صليت؟ قلت: يا رسول الله! قد صليت في الرحل، ثم أتيتك، قال: فإذا جئت فصل معهم، واجعلها نافلة.[4]

قال الشوكاني في النيل (٣٣/٢): و حديث محجن أخرجه أيضًا مالك في الموطأ والنسائي وابن حبان والحاكم، فإن قلت: قال ابن عبد البر: قال جمهور الفقهاء: إنما يعيد الصلاة مع الإمام في جماعة من صلىٰ وحده في بيته أو غير بيته، وأما من صلىٰ في جماعة، وإن قلت، فلا يعيد في أخرى قلت أو كثرت، ولو أعاد في جماعة أخرى لأعاد في ثالثة و رابعة إلى ما لا نهاية له، وهذا لا يخفى فساده. قال: و ممن قال بهذا القول مالك وأبو حنيفة والشافعي وأصحابهم ومن حجتهم قولهﷺ: لا تصلىٰ صلاة في يوم مرتين. انتهىٰ

قلت: من صلىٰ صلاة في جماعة، ثم مر بجماعة يصلون تلك الصلاة فأعاد معهم تلك الصلاة فلا يلزم عليه محذور، لأن هذا أمر اتفاقي، وقلما يتفق مروره إلىٰ ثالثة أو رابعة فما ظنك بخامسة أو سادسة؟ فما ادعى فيه الفساد ليس فيه فساد، وأما قولهﷺ: لا تصلى صلاة في يوم مرتين، فلا يدل على ما ادعى، قال الشوكاني في النيل (٣/ ٣٣): قوله: لا تصلوا صلاة في يوم مرتين، لفظ النسائي: لا تعاد الصلاة في يوم مرتين، قد تمسك بهذا الحديث القائلون أن من صلىٰ في جماعة، ثم أدرك جماعة لا يصلي معهم، كيف كانت، لأن الإعادة لتحصيل فضيلة

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٧٥)

[2] نيل الأوطار (٣/ ١١٣)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٢٠)

[4] مسند أحمد (٤/ ٣٣٨)

الجماعة، قد حصلت له، وهو مروي عن الصيدلاني والغزالي و صاحب المرشد، قال في الاستذكار: اتفق أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه على أن معني قولهﷺ: لا تصلوا صلاة في يوم مرتين أن ذلك أن يصلي الرجل صلاة مكتوبة عليه، ثم يقوم بعد الفراغ منها فيعيدها على جهة الفرض أيضا، وأما من صلىٰ الثانية مع الجماعة علىٰ أنها نافلة اقتداء بالنبيﷺ في أمره بذلك فليس ذلك من إعادة الصلاة في يوم مرتين، لأن الأولى فريضة، والثانية نافلة؛ فلا إعادة حينئذ.[1] انتهىٰ. واللّٰه تعالىٰ أعلم.

[ہاں ان کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔ یزید بن اسود نے کہا: میں حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھا، صبح کی نماز مسجد خیف میں پڑھی، جب فارغ ہوئے تو آپ ﷺ نے دیکھا، دو آدمی پیچھے بیٹھے ہوئے تھے، انھوں نے نماز نہیں پڑھی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: ان کو میرے پاس لاؤ، وہ آئے تو ان کے کندھے کانپ رہے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے ہمارے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھی؟ کہنے لگے: ہم اپنے خیموں میں نماز پڑھ آئے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، جب تم اپنے خیموں میں نماز پڑھ لو، پھر تم جماعت والی مسجد میں آؤ تو ان کے ساتھ بھی نماز پڑھ لو، وہ تمھارے لیے نفل نماز بن جائے گی۔ ابوداود کی روایت میں ہے: جب تم میں سے کوئی اپنے گھر میں نماز پڑھ لے، پھر با جماعت نماز پائے تو اس کو پڑھے، وہ اس کے لیے نفل ہو جائے گی۔ شوکانی رحمہ اللہ کہتے ہیں: اس حدیث کو دارقطنی، ابن حبان اور حاکم نے روایت کیا ہے، ابن سکن نے صحیح کہا ہے اور ترمذی نے بھی حسن صحیح کہا ہے۔ حدیث کے الفاظ بتاتے ہیں کہ دوسری نماز جو جماعت کے ساتھ پڑھی جائے گی، وہ نفل ہوگی اور پہلی فرض ہوگی، خواہ جماعت کے ساتھ پڑھی یا اکیلے، کیوں کہ احتمال کے مقام پر تفصیل نہ پوچھنا عموم کے قائم مقام ہوتا ہے۔ حضرت ابوسعید سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا چکے تھے، ایک آدمی آیا، آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی آدمی ہے، جو اس پر صدقہ کرے اور اس کے ساتھ نماز پڑھے (اس سے معلوم ہوا کہ جماعت سے نماز پڑھی ہو تو بھی دوسری جماعت سے نماز پڑھ سکتا ہے) محجن بن ادرع مسجد میں آنحضرت ﷺ کے پاس آئے، جماعت کھڑی ہوئی تو انھوں نے جماعت کے ساتھ نماز نہ پڑھی، آپ ﷺ نے پوچھا: تو نے نماز کیوں نہیں پڑھی؟ انھوں نے کہا: میں پڑھ چکا ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جب ایسا واقعہ بنے تو تُو نماز دوبارہ پڑھ لیا کرو، یہ نماز تیرے لیے نفل ہو جائے گی، شوکانی نیل الاوطار میں لکھتے ہیں:

ابن عبدالبر کا قول ہے: اگر کوئی آدمی گھر میں پہلے اکیلا نماز پڑھے اور پھر اس کو جماعت کے ساتھ نماز مل جائے تو دوبارہ پڑھ لے اور اگر پہلے بھی جماعت ہی سے نماز پڑھی ہو خواہ وہ چھوٹی جماعت ہو یا بڑی اور پھر دوسری مرتبہ جماعت ملے تو پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ اس طرح وہ تیسری چوتھی ... جماعت کے ساتھ بھی دہرانے

[1] نيل الأوطار (٣/ ١٨٩)

کا پابند ہو جائے گا اور اس کا فساد بالکل ظاہر ہے۔ امام مالک، ابو حنیفہ اور شافعی کا یہی مذہب ہے، ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "ایک دن میں ایک نماز دو مرتبہ نہ پڑھی جائے۔" اور امام احمد، اسحاق بن راہویہ کا مذہب یہ ہے کہ پھر دوسری جماعت میں بھی شامل ہو جائے اور وہ جو حدیث میں مروی ہے کہ ایک نماز دو مرتبہ نہ پڑھی جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں مرتبہ فرض کی نیت کر کے نہ پڑھے، بلکہ دوسری مرتبہ نفل نماز کی نیت کرے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[1] سید محمد نذیر حسین

## کیا تارکِ نماز کافر ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ تارک الصلاۃ کافر ہوتا ہے یا نہیں اور حدیث «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ كَفَرَ» کے کیا معنی ہیں؟

**جواب** تارک الصلاۃ کے کافر ہونے اور نہ ہونے میں علمائے کرام مختلف ہیں۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نیل الاوطار میں لکھتے ہیں:

"ولا خلاف بين المسلمين في كفر من ترك الصلاة منكرا لوجوبها إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام أو لم يخالط المسلمين مدة يبلغه فيها وجوب الصلاة، وإن كان تركه لها تكاسلا مع اعتقاده لوجوبها كما هو حال كثير من الناس، فقد اختلف الناس في ذلك؛ فذهبت العترة والجماهير من السلف والخلف، منهم مالك والشافعي، إلىٰ أنه لا يكفر بل يفسق، فإن تاب وإلا قتلناه حدا كالزاني المحصن، ولكنه يقتل بالسيف، وذهب جماعة من السلف إلى أنه يكفر، وهو مروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو إحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل، وبه قال عبد الله بن المبارك وإسحاق بن راهويه، وهو وجه لبعض أصحاب الشافعي، وذهب أبو حنيفة وجماعة من أهل الكوفة والمزني صاحب الشافعي إلىٰ أنه لا يكفر، ولا يقتل، بل يعزر، ويحبس حتى يصلي"[2] انتهىٰ

یعنی جو شخص نماز کے وجوب کا منکر ہو کر نماز کو ترک کرے، وہ بالاتفاق کافر ہے، اس کے کفر میں مسلمانوں کے درمیان اختلاف نہیں، مگر ہاں جو شخص نو مسلم ہو یا اسے مسلمانوں کے ساتھ رہنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو اس کو جب تک نماز کے وجوب کی خبر نہ پہنچے، تب تک وہ کافر نہیں ہو سکتا اور جو شخص نماز کے وجوب کا عقیدہ رکھ کر بہ سبب کاہلی اور غفلت کے نماز کو ترک کرے، جیسا کہ بہت سے لوگوں کا حال ہے، سو ایسے تارک الصلاۃ کے کافر ہونے اور نہ ہونے میں لوگوں کا اختلاف ہے، پس عترت اور امام مالک اور امام شافعی اور جماہیر سلف و خلف کا مذہب یہ ہے کہ ایسا شخص کافر نہیں ہے، بلکہ فاسق ہے۔ وہ اگر توبہ کرے تو بہتر ورنہ اس کو قتل کرنا چاہیے اور اس کی یہی حد ہے جیسا کہ زانی محصن کی حد قتل ہے مگر ایسے تارک الصلاۃ کو

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ٤٨١)

[2] نیل الاوطار (۱/ [illegible])

تلوار سے قتل کرنا چاہیے۔ اور سلف میں سے ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ وہ کافر ہے، اور یہی مذہب مروی ہے حضرت علی سے، اور امام احمد سے ایک روایت میں یہی منقول ہے اور عبداللہ بن مبارک اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی قول ہے اور بعض اصحابِ شافعی کا بھی یہی مذہب ہے اور امام ابو حنیفہ اور ایک جماعت اہلِ کوفہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نہ کافر ہے اور نہ وہ قتل کیا جائے گا، بلکہ اس کی تعزیر کی جائے گی اور جب تک وہ نماز نہیں پڑھے گا، تب تک وہ قید میں رکھا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ شوکانی نے لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ ایسا تارک الصلاۃ کافر ہے اور وہ قتل کیا جائے گا۔ اس کا کافر ہونا تو اس وجہ سے حق ہے کہ احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ شارع نے ایسے تارک الصلاۃ کو کافر کہا ہے اور جو لوگ اس کے کافر ہونے کے قائل نہیں ہیں، وہ جس قدر معارضات وارد کرتے ہیں، ان میں سے ایک بھی ہم کو لازم نہیں آتا، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ جائز ہے کہ کفر کی بعض قسمیں ایسی ہوں جو مغفرت و استحقاقِ شفاعت سے مانع نہ ہوں، جیسا کہ اہلِ قبلہ کا کفر بوجہ بعض ایسے گناہوں کے جن کو شارع نے کفر کہا ہے، پس اس بنا پر ان تاویلات کی کچھ حاجت نہیں ہے جن میں لوگ پڑتے ہیں۔ انتھیٰ کلام الشوکاني مترجما.

میں کہتا ہوں کہ بلاشبہہ علامہ ممدوح کی یہ تحقیق احق بالقبول ہے، اس واسطے کہ اس تحقیق پر احادیثِ مختلفہ میں بلا کسی تاویل کے جمع و توفیق ہوجاتی ہے، مثلاً حدیث: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»[1] [جو جانتے بوجھتے نماز چھوڑے وہ کافر ہوگا] اور حدیث «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر»[2] [وہ عہد جو ہمارے اور ان کے درمیان ہے، نماز کا ہے، جس نے اس کو چھوڑ دیا، وہ کافر ہوگیا] اور حدیث «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة»[3] (رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي) [آدمی اور کفر کے درمیان (فاصلہ مٹانے والا عمل) نماز کا چھوڑنا ہے] اور حدیث «كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصلاة»[4] (رواه الترمذي) [رسول اللہ ﷺ کے صحابہ نماز کے علاوہ کسی عمل کے ترک کو کافر نہیں سمجھتے تھے] سے صاف اور صریح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تارک الصلاۃ کافر ہے۔

اور آیت: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾ [النساء: ٤٨] [اللہ تعالیٰ کسی کو شرک نہیں بخشیں گے اور اس کے علاوہ دوسرے گناہ جس کو چاہیں معاف کر دیں گے] اور حدیث: «ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له»[5] (رواه أحمد و أبو داود و مالك في الموطا) [جو ان کو ادا نہیں کرے گا، اللہ کے پاس اس کا کوئی عہد نہیں، چاہے تو اسے سزا دے، چاہے تو معاف کر دے] اور

---

[1] مسند البزار (٢/ ١١٨)

[2] مسند أحمد (٥/ ٣٤٦) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٢٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٠٧٩)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٢) مسند أحمد (٣/ ٣٧٠)

[4] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٢٢)

[5] موطأ الإمام مالك (١/ ١٢٣) مسند أحمد (٥/ ٣١٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٤٢٠)

حدیث «من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن عيسىٰ عبد الله وكلمته ألقاها إلىٰ مريم وروح منه، والجنة حق والنار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل»[1] (متفق عليه) [جو آدمی شہادت دے کہ اللہ اکیلا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور محمد اس کے بندے اور رسول ہیں اور عیسیٰ اللہ کے بندے اور اس کا کلمہ ہیں، جس کو اس نے مریم کی طرف ڈالا اور اس کی طرف سے روح ہے اور جنت دوزخ حق ہے، اللہ اسے جنت میں داخل کرے گا، خواہ اس کے عمل کیسے ہی کیوں نہ ہوں] اور حدیث «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وحده وأن محمدا عبده ورسوله، إلا حرمه الله على النار قال (أي معاذ): أفلا أخبر بها الناس. الحديث»[2] (متفق عليه) [جو آدمی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اس کے بندے اور اس کے رسول ہیں تو اللہ اس کو آگ پر حرام کر دے گا] اور حدیث «شفاعتي نائلة إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً»[3] (رواه مسلم، وغير ذلك من الأحاديث) [میری شفاعت ان شاء اللہ ہر اس آدمی کو پہنچے گی، جو اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے گا] سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تارک الصلاۃ کافر نہیں ہے، بلکہ وہ مغفرتِ الٰہی و شفاعتِ نبوی و دخولِ جنت کا مستحق ہے۔

پس علامہ ممدوح کی تحقیق پر ان احادیثِ مختلفہ میں کسی کی تاویل کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ تمام احادیث اپنے ظاہر معنی پر محمول ہیں، کیونکہ جن احادیث سے تارک الصلاۃ کا کفر ثابت ہوتا ہے، ان احادیث سے وہ بلاشبہہ کافر ہیں اور ان کو کافر کہنا روا ہے، مگر ہاں تارک الصلاۃ کا کفر ایسا کفر نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے ملتِ اسلام سے خارج ہو جائے اور مغفرت و شفاعت و دخولِ جنت کا مستحق نہ رہے، بلکہ تارک الصلاۃ کا کفر وہ کفر ہے جس کی وجہ سے نہ وہ ملتِ اسلام سے خارج ہوتا ہے اور نہ استحقاقِ مغفرت و شفاعت و دخولِ جنت سے محروم ہوتا ہے۔

ہاں واضح رہے کہ ایسا کفر جو نہ مخرج از ملتِ اسلام ہو اور نہ مانع از استحقاقِ مغفرت و شفاعت ہو، احادیث سے ثابت ہے۔ دیکھو حدیث متفق علیہ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»[4] [مسلمان کو گالی دینا فسق ہے اور اس کے ساتھ جنگ کرنا کفر ہے] اور حدیث متفق علیہ «ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر»[5] [جو آدمی جان بوجھ کر اپنے باپ کے علاوہ دوسرے کی طرف نسبت کرے وہ کافر ہے] اور حدیث مسلم «اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب والنياحة على الميت»[6] [لوگوں میں دو چیزیں کفر کی نشانی رہ جائیں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢٥٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٨)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٢٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٢)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٩)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٤)

[5] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣١٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦١)

[6] صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٧)

گی، نسب میں طعن کرنا اور میت پر نوحہ کرنا] اور حدیث صحیح «أیما عبد أبق من موالیه فقد کفر»[1] [جو غلام اپنے مالک سے بھاگ جائے وہ کافر ہوگیا] اور حدیث صحیح «من قال لأخیه: یا کافر فقد باء بها أحدهما»[2] وغیر ذلك من الأحادیث. [جس نے اپنے بھائی کو کہا: اے کافر! وہ خود کافر ہوگا] ان تمام احادیث میں کفر سے بالاتفاق اسی قسم کا کفر مراد ہے۔

قال الشوکاني: الکفر أنواع، منها ما لا ینافي المغفرة، ککفر أهل القبلة ببعض الذنوب التي سماها الشارع کفرا، و هو یدل علیٰ عدم استحقاق کل تارك الصلاة للتخلید في النار... وقال: سبب الوقوع في مضیق التأویل توهم الملازمة بین الکفر وعدم المغفرة، ولیست بکلیة، وانتفاء کلیتها یریحك من تأویل ما ورد في کثیر من الأحادیث... وقال: من سماه رسول اللهﷺ کافرا، سمیناه کافرا ولا نزید علی هذا المقدار، ولا نتأول بشيئ منها لعدم الملجأ إلی ذلك[3] واللّٰه تعالیٰ أعلم.

[امام شوکانی رحمہ اللہ نے کہا: کفر کی کئی قسمیں ہیں؛ ان میں بعض وہ بھی ہیں، جن کی مغفرت ہوسکتی ہے، جیسے اہلِ قبلہ کا کفر اُن اعمال کی وجہ سے جن کو شارع نے کفر کہا ہے اور وہ دلالت کرتا ہے کہ تارکِ نماز ہمیشہ کے لیے جہنم کا مستحق نہیں ہے، تاویل کی تنگنائے میں داخل ہونے کا سبب یہ ہے کہ ہم نے کفر اور عدمِ مغفرت کو لازم ملزوم سمجھ لیا ہے، حالاں کہ یہ کوئی کلیہ نہیں ہے اور اس کلیے کی نفی تجھے بہت سی حدیثوں کی تاویل سے نجات دلا دے گی۔ جس کو رسول اللہ ﷺ نے کافر کہا ہے، ہم بھی اس کو کافر کہیں گے اور اس پر کچھ زیادہ نہ کریں گے اور نہ اس کی کوئی تاویل کریں گے، کیوں کہ اس سے مفر نہیں ہے]

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰه عنه.[4] سید محمد نذیر حسین

## کیا ہر روز نمازوں کو جمع کرنا جائز ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ روز بلا ناغہ نماز کو جمع کر کے پڑھنا، یعنی نمازِ ظہر کو عصر کے ساتھ اور مغرب کو عشا کے ساتھ پڑھنا یا برعکس، جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** قال اللّٰه تعالیٰ: ﴿اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا﴾ [النساء: ۱۰۳]

[ایمانداروں پر نماز وقتِ مقرر پر فرض کی گئی ہے]

1. صحیح مسلم، رقم الحدیث (٦٨)
2. صحیح مسلم، رقم الحدیث (٦٠)
3. نیل الأوطار (١/ ٣٧٦)
4. فتاویٰ نذیریه (١/ ٤٦١)

و عن جابر رضی اللہ عنہ أن النبي ﷺ جاءه جبريل عليه السلام فقال له: «قُمْ فَصَلِّ الظُّهْرَ حِيْنَ زَالَتِ الشَّمْسُ»[1] الحديث"

[نبی اکرم ﷺ کے پاس جبریل آئے اور کہا: اُٹھیے، پھر جب سورج ڈھل گیا تو ظہر کی نماز پڑھی]

ہر نماز کو اپنے اپنے وقت پر پڑھنا، جیسا کہ قرآن و حدیث سے ثابت ہے، فرض ہے اور جمع تقدیم یا تاخیر حنفیہ کے نزدیک سوائے حج کے مطلقاً جائز نہیں ہے، جیسا کہ شرح وقایہ اور دیگر معتبراتِ فقہ میں ہے: "و لا يجمع فرضان في وقت بلا حج"[2] [کسی ایک وقت میں دو فرض نمازیں جمع نہ کی جائیں سوائے حج کے]

شافعیہ اور محدثین کے نزدیک سفر میں جائز ہے، جیسا کہ احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے اور بارش میں جمع کرنے کی کوئی صحیح و صریح دلیل کتب فقہ و حدیث سے پائی نہیں جاتی، جیسا کہ ماہرینِ فقہ و حدیث پر مخفی نہیں اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما "أن النبي ﷺ جمع بين الظهر و العصر وبين المغرب و العشاء بالمدينة من غير خوف و لا مطر قيل لابن عباس رضی اللہ عنہ: ما أراد بذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أمته"[3] یعنی جمع کیا رسول اللہ ﷺ نے ظہر و عصر کو اور مغرب و عشا کو مدینے میں بغیر خوف و مطر کے، سو یہ جمع صوری پر محمول ہے، جیسا کہ صحیح نسائی میں موجود ہے۔[4]

حررہ: محمد جمال الدین بن حافظ غلام رسول بن حافظ محمود، ساکن امرتسر مسجد باغ والی۔ سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** حضر میں ہر روز بلاناغہ نماز کو جمع کر کے پڑھنا جائز نہیں ہے، اس واسطے کہ یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں ہے۔ رہی حدیثِ ابن عباس رضی اللہ عنہما جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینے میں بلا کسی عذر کے نماز کو جمع کر کے پڑھا ہے، سو اہلِ علم نے اس کے متعدد جواب لکھے ہیں۔ ازاں جملہ ایک یہ ہے کہ اس حدیث میں جمع بین الصلاتین سے مراد جمع صوری ہے، یعنی ظہر کو اس کے آخر وقت میں اور عصر کو اس کے اول وقت میں پڑھا، وعلی ہذا القیاس مغرب و عشا کو پڑھا، اس جواب کو علامہ قرطبی نے پسند کیا ہے اور امام الحرمین نے اس کو ترجیح دی ہے، قدماء میں سے ابن الماجشون اور طحاوی نے اسی کے ساتھ جزم کیا ہے اور ابن سید الناس نے اس کو قوی بتایا ہے، اس وجہ سے کہ اس حدیث کے راوی ابو الشعثاء (جنھوں نے اس کو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے) کا بھی یہی خیال تھا کہ اس حدیث میں جمع سے جمع صوری مراد ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اس کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ حدیث کے کسی طریق میں جمع کے وقت کا

---

[1] مسند أحمد (٣/ ٣٣٠)

[2] عمدة الرعاية (٢/ ٢٢٠)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٠٥)

[4] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٨٩) اس حدیث کے ایک راوی جابر بن زید نے جمع صوری کی صراحت کی ہے، یہ مرفوع روایت کا حصہ نہیں ہے، جیسا کہ آگے وضاحت آ رہی ہے۔

بیان نہیں ہے (یعنی یہ بیان نہیں ہے) کہ ظہر وعصر کو آپ نے کس وقت جمع کیا۔ آیا آپ نے جمع تقدیم کی؟ یعنی ظہر کے وقت میں ظہر وعصر کو جمع کیا، یا جمع تاخیر کی، یعنی عصر کے وقت میں ظہر وعصر کو جمع کیا یا جمع صوری کی، وعلیٰ ہذا القیاس مغرب وعشا کے جمع کے وقت محدود ومعین سے بلا عذر خارج کرنا لازم آئے گا، یا کوئی ایسا جمع مراد لیا جائے، جس سے نماز کا اس کے وقت محدود ومعین سے خارج کرنا لازم نہ آئے اور احادیثِ مختلفہ میں توفیق وتطبیق بھی ہو جائے، تو جمع صوری ہی مراد لینا اولیٰ ہے۔[1]

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نیل میں لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں جمع سے جمع صوری مراد ہونا متعین ہے، اس پر دلیل نسائی کی یہ حدیث ہے:

"عن ابن عباس رضی اللہ عنہ صليت مع النبي ﷺ الظهر والعصر جميعاً، والمغرب و العشاء جميعا۔ أخر الظهر وعجل العصر، وأخر المغرب وعجل العشاء"[2]

یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ظہر اور عصر کی نماز جمع کر کے پڑھی اور مغرب اور عشا کی نماز جمع کر کے پڑھی۔ ظہر میں دیر کی اور عصر میں جلدی اور مغرب میں دیر کی اور عشا میں جلدی کی۔

پس جب کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے، جو حدیث کے راوی ہیں، خود تصریح کر دی کہ جمع سے مراد جمع صوری ہے تو اس حدیث میں جمع صوری ہی مراد ہونا متعین ہوا۔ اس حدیث میں جمع سے جمع صوری مراد ہونے کی تائید ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے:

"ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة لغير ميقاتها إلا صلاتين، جمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة، وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها"[3]

[میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی نہیں دیکھا کہ آپ نے کبھی کوئی نماز بے وقتی پڑھی ہو، مگر دو نمازیں کہ آپ ﷺ نے مغرب اور عشا کو مزدلفہ میں جمع کیا اور اس دن صبح کی نماز وقت سے پہلے پڑھی]

پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جمع بین الصلاتین کی مطلقاً نفی کر کے اس کو مزدلفہ میں منحصر کر دیا ہے، حالاں کہ حدیث «جمع بين الصلاتين في المدينة» کے راوی ابن مسعود رضی اللہ عنہ بھی ہیں، پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینے میں جو جمع بین الصلاتین واقع ہوئی تھی، وہ جمع حقیقی نہیں تھی، بلکہ صوری تھی، ورنہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم ٹکرا جائیں گی۔

---

[1] فتح الباري (٢/ ٢٤)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٨٩) یہاں جمع صوری کی وضاحت والے الفاظ راوی حدیث ابو الشعثاء جابر بن زید کے بیان کردہ ہیں، جیسا کہ صحیح بخاری (۱۱۲۰) اور صحیح مسلم (۷۰۵) میں اس کی صراحت موجود ہے۔

[3] مسند أحمد (١/ ٣٨٤)

نیز حدیثِ مذکور میں جمع صوری مراد ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی حدیث «جمع بين الصلاتين في المدينة» کو روایت کیا ہے اور انھیں عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ روایت آئی ہے:

"خرج علينا رسول اللهﷺ فكان يؤخر الظهر ويعجل العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب ويعجل العشاء فيجمع بينهما"[1] (رواه ابن جرير)

یعنی رسول اللہ ﷺ باہر تشریف لائے، پس ظہر میں تاخیر اور عصر میں تعجیل فرما کر دونوں کو جمع کیا اور مغرب میں تاخیر اور عشا میں تعجیل فرما کر دونوں کو جمع کیا۔ پس عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت صاف بتاتی ہے کہ حدیث جمع بین الصلاتین میں جو مطلق جمع کا لفظ وارد ہوا ہے، جمع صوری ہی مراد ہے، نیز جمع بین الصلاتین کی تین صورتیں ہیں، جمع تقدیم، جمع تاخیر اور جمع صوری، اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں لفظ "جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء" تینوں صورتوں کو شامل نہیں ہوسکتا اور نہ ان میں سے دو کو، کیونکہ لفظ جمع فعل مثبت ہے اور فعل مثبت اپنے اقسام میں عام نہیں ہوتا، كما صرح به أئمة الأصول، پس لفظ جمع سے ایک ہی صورت مراد ہوگی اور ایک صورت خاص کا متعین ہونا دلیل پر موقوف ہے اور جمع صوری کے متعین ہونے پر دلیل قائم ہے، لہٰذا یہی صورت متعین ہوگی۔[2] انتهىٰ كلام الشوكاني مترجما و ملخصاً.

علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں جمع بین الصلاتین پر تفصیل کے ساتھ بہت اچھی بحث کی ہے، آخر میں لکھتے ہیں:

"القول بأن ذلك الجمع صوري متحتم، وقد جمعنا في هذه المسألة رسالة مستقلة، سميناها: تشنيف السمع بإبطال أدلة الجمع"[3] انتهىٰ

[یہ کہنا کہ یہ جمع صوری تھی، یہی حتمی ہے۔ ہم نے اس مسئلے میں ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے، جس کا نام "تشنيف السمع بابطال أدلة الجمع" ہے]

علامہ محمد بن اسماعیل الامیر "سبل السلام" میں لکھتے ہیں:

"وأما الجمع في الحضر فقال الشارح بعد ذكر أدلة القائلين بجوازه فيه: إنه ذهب أكثر الأئمة إلى أنه لا يجوز الجمع في الحضر، لما تقدم من الأحاديث المبينة لأوقات الصلوات، ولما تواتر من محافظة النبيﷺ علىٰ أوقاتها؛ حتى قال ابن مسعود: ما رأيت النبيﷺ صلىٰ صلاة لغير ميقاتها إلا صلاتين، جمع بين المغرب والعشاء بجمع، وصلىٰ الفجر يومئذ قبل ميقاتها، وأما حديث ابن عباس عند مسلم

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٥٨٩)

[2] نيل الأوطار (٣/ ٢٦٤)

[3] مصدر سابق

أنه جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر، قيل لابن عباس: ما أراد بذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أمته، فلا يصح الاحتجاج به؛ لأنه غير معين بجمع التقديم والتأخير، كما هو ظاهر رواية مسلم، وتعيين واحد منها تحكم، فوجب العدول عنه إلى ما هو واجب من البقاء علىٰ العموم في حديث الأوقات للمعذور وغيره، وتخصيص المسافر لثبوت المخصص، وهذا هو الجواب الحاسم.

وأما ما يروى من الآثار عن الصحابة والتابعين فغير حجة، إذ للاجتهاد في ذلك مسرح، وقد أول بعضهم حديث ابن عباس بالجمع الصوري، واستحسنه القرطبي ورجحه، وجزم به الماجشون والطحاوي، وقواه ابن سيد الناس، لما أخرجه الشيخان عن عمرو بن دينار راوي الحديث عن أبي الشعثاء قال: قلت: يا أبا الشعثاء! أظنه أخر الظهر وعجل العصر، وأخر المغرب وعجل العشاء؟ قال: وأنا أظنه.

قال ابن سيد الناس: راوي الحديث أدرىٰ بالمراد منه من غيره، وإن لم يجزم أبو الشعثاء بذلك. وأقول: إنما هو ظن من الراوي، والذي يقال فيه: أدرىٰ بما روى، إنما يجري في تفسيره للفظ مثلاً، علىٰ أن في هذه الدعوىٰ نظرا، فإن قولهﷺ: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» يرد عمومها، نعم يتعين هذا التأويل؛ فإنه صرح به النسائي في أصل حديث ابن عباس، ولفظه: صليت مع رسول اللهﷺ بالمدينة ثمانيا جمعاً، وسبعاً جمعاً، أخر الظهر وعجل العصر، وأخر المغرب وعجل العشاء، والعجب من النووي كيف ضعف هذا التأويل، وغفل عن متن الحديث المروي، والمطلق في رواية يحمل على المقيد إذا كانا في قصة واحدة، كما في هذا.

"والقول بأن قوله: أراد أن لا يحرج، يضعف هذا الجمع الصوري لوجود الحرج فيه، مدفوع، بأن ذلك أيسر من التوقيت، إذ يكفي للصلاتين تأهب واحد وقصد واحد إلى المسجد، ووضوء واحد بحسب الأغلب بخلاف الوقتين، فالحرج في هذا الجمع لا شك أخف، وأما قياس الحاضر علىٰ المسافر كما قيل فوهم لأن العلة في الأصل هي السفر، وهو غير موجود في الفرع، وإلا لزم مثله في القصر والفطر. انتهىٰ

"قلت: وهو كلام رصين، وقد كنا ذكرنا ما يلاقيه في رسالتنا: "اليواقيت في المواقيت" قبل الوقوف علىٰ كلام الشارح رحمه الله وجزاه خيرا... ثم قال: واعلم

أن جمع التقديم فيه خطر عظيم، وهو كمن صلىٰ الصلاة قبل دخول وقتها ، فيكون حال الفاعل كما قال الله: ﴿وَ هُمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا﴾ الآية من ابتدائها وهذه الصلاة المتقدمة لا دلالة عليها بمنطوق ولا مفهوم ولا عموم ولا خصوص"[1] انتهىٰ. ما في السبل. والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

[اکثر ائمہ حضر میں جمع کے قائل نہیں ہے اور ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں، جن میں اوقات کی پابندی لازمی قرار دی گئی ہے اور دوسرا نبی اکرم ﷺ کا اوقاتِ نماز پر پابندی کرنا۔ چنانچہ ابن مسعود کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ساری زندگی کوئی نماز بے وقت نہیں پڑھی سوائے مزدلفہ کی دو نمازوں کے کہ وہاں آپ ﷺ نے مغرب اور عشا کو جمع کیا اور صبح کی نماز وقت سے پہلے پڑھی۔ صحیح مسلم کی ابن عباس والی حدیث کہ آپ نے بغیر کسی عذر کے مدینے میں نمازیں جمع کر کے پڑھیں، اس سے استدلال درست نہیں ہے، کیوں کہ اس میں جمع تقدیم و تاخیر کی تعیین نہیں ہے اور اگر کوئی تعیین کرے تو یہ زبردستی ہے اس لیے جس حدیث میں معذور اور غیر معذور کے لیے اوقات کا ذکر ہوا ہے اسی عموم کو باقی رکھنا ضروری ہے، مسافر کی تخصیص مخصص کے ثبوت کی وجہ سے ہے، یہی فیصلہ کن جواب ہے۔ باقی رہے صحابہ اور تابعین کے آثار تو وہ حجت نہیں ہیں، کیوں کہ اس میں اجتہاد کا دخل ہے، بعض نے ابن عباس کی حدیث کو جمع صوری پر محمول کیا ہے۔ مثلاً قرطبی، ماجشون، طحاوی، ابن سید الناس اسے قوی قرار دیا ہے، کیوں کہ راویِ حدیث نے ابو الشعثاء سے پوچھا کہ آپ نے شاید جمع صوری کی ہو تو اس نے کہا: میرا بھی یہی خیال ہے۔ ابن سید الناس کہتے ہیں: ''حدیث کا راوی اس کا مطلب اچھا جانتا ہے۔'' تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ الفاظِ حدیث کی تشریح اس کی معتبر ہے، لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی صراحت کے ساتھ ان کا اپنا عمل بھی اس کی وضاحت کرتا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ مدینے میں سات رکعات، آٹھ رکعات جمع کر کے پڑھی ہیں۔ آپ نے ظہر کو موخر کیا اور عصر کو مقدم اور مغرب کو موخر کیا اور عشا کو مقدم۔

تعجب ہے کہ نووی نے اس تاویل کو کیسے ضعیف قرار دیا اور حدیث مروی کے متن سے کیسے غافل رہا اور مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، جب کہ ان کا واقعہ ایک ہی ہو، جیسا کہ اس حدیث میں ہے اور جمع صوری کی تاویل کو یہ قول ضعیف قرار دیتا ہے کہ ''آپ کی امت پر آسانی ہو'' لیکن یہ غلط ہے، جمع صوری میں بھی تو آسانی ہوتی ہے، کیوں کہ نماز کی تیاری اور وضو وغیرہ ایک ہی دفعہ کرنا پڑتا ہے اور وقت پر نماز پڑھنے کی نسبت اس میں آسانی ہے اور مسافر پر حاضر کو قیاس کرنا وہم ہے، کیوں کہ اصل میں علت سفر

[1] سبل السلام (۱/ ۴۹)

ہے اور وہ فرع میں موجود نہیں ہے، ورنہ اس سے قصر اور فطر بھی لازم آئے گا اور جمع تقدیم ایک خطرناک کام ہے کہ اس سے نماز وقت کے ہونے سے پہلے پڑھی گئی ایسا شخص اس آیت کا مصداق ہے: ﴿وَ هُمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّهُمْ يُحْسِنُوْنَ صُنْعًا﴾ اس پہلے پڑھی گئی نماز کی کوئی دلیل نہیں۔ واللہ أعلم]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه.[1]

## کیا فوت شدہ شخص کی قضا نمازوں کے بدلے مالی صدقہ فائدہ دے سکتا ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید بعمر پچیس سال مر گیا اور وہ صاحب مال تھا۔ اب اس کے ورثا چاہتے ہیں کہ کچھ مال اس کے نماز و روزے میں دیا جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ نماز، جو بدنی عبادت ہے، مال کے دینے سے ادا ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اگر ادا ہوسکتی ہے تو فی نماز کس قدر دیا جائے اور نقد دینا بہتر ہے یا اناج یا کوئی مسجد شکستہ کی تعمیر کرنا یا کنواں یا سرائے بنانا؟ فرضیت نماز کی کس وقت سے شمار کی جائے اور اگر مال کے دینے سے ادا نہیں ہوسکتی تو اور کون سی تجویز ہے کہ اللہ اس کی مغفرت کرے؟

**جواب** واضح ہو کہ فقہ حنفی کی رو سے مال کے دینے سے نماز ادا ہوجاتی ہے اور فی نماز آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع خرما یا جو مقرر ہے، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

”ومن مات، وعليه قضاء رمضان فأوصىٰ به أطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من بر أو صاعا من تمر أو شعير“[2]

[یعنی جو شخص فوت ہوگیا ہو اور اس کے ذمے روزہ رمضان کی قضا ہو اور وہ شخص اس کے بارے میں وصیت کر گیا ہو تو اس کے ولی کو ہر روز ایک مسکین کو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو دینا ہوگا]

نیز ہدایہ میں ہے:

”والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ، وكل صلاة تعتبر بصوم يوم هو الصحيح“

اور نماز مثل روزے کے ہے باستحسان مشائخ اور ہر نماز ایک روزے کے برابر اعتبار کی جائے گی۔ یہی صحیح ہے۔

نقد یا اناج سے بہتر یہی ہے کہ کسی مسجد شکستہ کی تعمیر کرا دی جائے یا کوئی کنواں یا سرائے بنوائی جائے، کیونکہ یہ باتیں صدقہ جاریہ کی قسم سے ہیں اور نماز کی فرضیت بالغ ہونے کے وقت سے شمار کی جائے گی، کیونکہ شرعی احکام انسان کے ذمے بلوغ ہی کے وقت سے متعلق ہوا کرتے ہیں۔

حرره: عبد الحق أعظم گڑھی سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** مذہب حنفی کا مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے روزۂ رمضان کی قضا کے بارے میں وصیت کر کے مرجائے تو ورثا پر

[1] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٤٦٤)

[2] الهداية (ص: ١٢٢)

اس وصیت کی وجہ سے ورثا کو ضرور چاہیے کہ اس کے ہر روزے کے بدلے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور ایک مسکین کو دیں اور وصیت نہ کرے تو ورثاء کو دینا ضروری نہیں ہے، مگر باوجود اس کے اگر وہ دیں تو ادا ہوجائے گا۔ إن شاء اللّٰہ تعالیٰ. مشائخ حنفیہ نے روزے کی قضا پر نماز کی قضا کو قیاس کیا ہے استحساناً تو اگر کوئی شخص اپنی نماز کی قضا کے بارے میں وصیت کر کے مرجائے تو ورثا پر ضروری ہے کہ ہر نماز کے بدلے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور ایک مسکین کو دیں اور اگر وصیت نہ کرے تو دینا ضروری نہیں، مگر باوجود اس کے اگر دیں تو ادا ہوجائے گی۔ إن شاء اللّٰہ تعالیٰ. ہدایہ کی پہلی عبارت جو ہدایہ سے منقول ہوئی ہے، اس عبارت کے بعد یہ عبارت ہے:

"لأنه عجز عن الأداء في آخر عمره فصار كالشيخ الفاني، ثم لا بد من الإيصاء عندنا خلافا للشافعي"[1] انتهیٰ

[کیوں کہ وہ اپنی آخری عمر میں ادا کرنے سے عاجز آ گیا ہے اور شیخ فانی کی طرح ہو چکا ہے، پھر ہمارے نزدیک وصیت کرنا بھی ضروری ہے، امام شافعی کے نزدیک نہیں]

ہدایہ کے حاشیے میں ہے:

"ثم لا بد من الإيصاء عندنا. معناه لا بد في لزوم الأداء علیٰ الورثة من الإيصاء عندنا، فإنه إذا لم يوص لم يلزم، ومع هذا لو أدیٰ الورثة يتأدیٰ عنه إن شاء الله تعالیٰ، وعند الشافعي وإن لم يوص يجب علیٰ الورثة أداؤه" انتهیٰ

[ہمارے نزدیک مرنے والے کو اپنی نمازوں کے متعلق وصیت کرنا ضروری ہے اور اگر وارث ازخود اس کی طرف سے ادا کر دیں تو ان شاء اللہ اس کی طرف سے ادا ہوجائیں گی، لیکن ان کے ذمے لازم نہیں ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک اگر وصیت نہ بھی کریں تو بھی وارثوں کے ذمے اس کا ادا کرنا واجب ہے]

حدیث مرفوع صحیح سے جو بات صاف اور صریح طور پر ثابت ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص مرجائے اور اس کے ذمے روزے باقی ہوں تو اس کی طرف سے اس کے ولی کو روزہ رکھنا چاہیے اور یہی مذہب اصحابِ حدیث اور ایک جماعت کا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتویٰ یہ ہے کہ میت کے ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلانا چاہیے۔ یہی مذہب امام مالک و شافعی و ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔ میت کی فوت شدہ نماز کے بارے میں حدیث صحیح سے کچھ ثابت نہیں ہے، نہ یہ ثابت ہے کہ اس کی طرف سے اس کے ولی نماز پڑھیں اور نہ یہ ثابت ہے کہ اس کی نماز کے بدلے مسکین کو کھانا دیں۔ غرض کچھ ثابت نہیں ہے اور اس بارے میں کسی صحابی کا کوئی فتویٰ بھی نظر سے نہیں گزرا،

[1] الهداية (ص: ١٢٢)

پس موافق مسلک فقہائے حنفیہ کے اگر میت کی نماز فوت شدہ کے بدلے میں صدقہ دیا جائے تو بس اسی پر اکتفا نہیں کرنا چاہیے، بلکہ میت کے لیے دعائے مغفرت بھی ضرور کرنا چاہیے، کیونکہ دعا کا نفع میت کو بالاتفاق پہنچتا ہے اور اس بارے میں آیاتِ قرآنیہ واحادیث صحیحہ صریح موجود ہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم

کتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[1]

## کیا بے ہوشی کی حالت میں قضا ہونے والی نماز کا کفارہ یا قضا دینا لازم ہے؟

**سوال** ایک شخص سے بحالت بے ہوشی پانچوں وقت کی نماز فوت ہوگئی، اس کا کفارہ دینا لازم ہے یا قضا پڑھنا چاہیے؟

**جواب** حالت بے ہوشی میں جو نماز فوت ہو، اس کا کچھ کفارہ نہیں ہے اور اس کی قضا پڑھنے میں علما کا اختلاف ہے۔

امام مالک اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت مسئولہ میں قضا نہیں ہے اور ایک حدیث سے بھی یہی ثابت ہوتی ہے، وہ حدیث یہ ہے:

"عن عائشة أنها سألت رسول اللهﷺ عن الرجل يغمى عليه فيترك الصلاة؟ فقال: لا شيئ من ذلك قضاء إلا أن يفيق في وقت صلاة فإنه يصليه"[2] (رواه الدارقطني)

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو بے ہوش ہوجائے، پس اس کی نماز فوت ہوجائے تو فوت شدہ نماز کو قضا کرے یا نہیں؟ آپ نے فرمایا کہ کسی فوت شدہ نماز کی قضا نہیں۔ اگر کسی نماز کے وقت میں اس کو ہوش ہو تو اس وقت کی نماز اس کو پڑھنا ہوگا۔

اس حدیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے، اسی کے قائل ہیں امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ، مگر یہ حدیث نہایت ہی ضعیف و ناقابلِ احتجاج ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صورتِ مسئولہ میں پانچوں نمازیں فوت شدہ کی قضا پڑھنی ضروری ہے، اس واسطے کہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت بیان کی ہے:

"أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن ابن عمرؓ أنه قال في الذي يغمى عليه يوما وليلة: يقضي"[3]

یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ جو شخص ایک دن اور ایک رات بے ہوش رہے، وہ فوت شدہ نماز کی قضا پڑھے۔

دارقطنی نے یزید مولی عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ظہر سے لے کر عصر تک اور مغرب اور عشا تک بے ہوش رہے اور آدھی رات کو ہوش آیا تو انھوں نے ظہر اور عصر اور مغرب اور عشا کی نماز

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۴۷۲)

[2] سنن الدارقطني (۲/ ۸۲) اس کی سند میں "حکم بن عبداللہ" راوی متروک ہے۔

[3] الآثار للشيباني (۱۷۰)

پڑھی۔[1] امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک دن اور ایک رات تک بے ہوشی میں رہے یا ایک دن ایک رات سے کم تو نماز فوت شدہ کی قضا پڑھنی چاہیے اور اگر ایک دن ایک رات سے زیادہ بے ہوش رہے تو نماز فوت شدہ کی قضا نہیں ہے۔

والله تعالىٰ أعلم بالصواب. حرره: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## کون سی حرکت سے نماز فاسد ہوتی ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ دو شخص نماز قریب قریب پڑھ رہے تھے۔ ایک مصلی کا دامن دوسرے مصلی سے جو قریب تھا دب گیا، جس کے نیچے دبا تھا، اس نے کچھ اٹھ کر اس کا دامن اپنے نیچے سے نکال دیا، آیا اس حرکت سے اس کی نماز فاسد ہوئی یا نہیں؟

**جواب** نماز میں ضرورت کے وقت اس قسم کے فعل سے اور اس قدر فعل سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ ضرورت کے وقت رسول اللہ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے نماز کے اندر اس قسم کا فعل اور اس قدر فعل، بلکہ اس سے زیادہ ثابت ہے۔ صحیحین میں ہے:

"عن أبي قتادة قال: رأيت النبيﷺ يؤم الناس، وأمامة بنت أبي العاص على عاتقه، فإذا ركع وضعها، وإذا رفع من السجود أعادها"[3]

یعنی ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا کہ آپ لوگوں کو نماز پڑھا رہے تھے اور امامہ ابو العاص کی لڑکی، یعنی آپ کی نواسی، آپ کے کندھے پر تھیں۔ جب آپ رکوع کرتے تو ان کو زمین پر رکھ دیتے اور جب سجدے سے سر اٹھاتے تو پھر اس کو اپنے کندھے پر رکھ لیتے۔

نیز صحیح بخاری میں ہے:

"عن أنس بن مالك قال: كنا نصلي مع رسول اللهﷺ في شدة الحر فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن وجهه من الأرض بسط ثوبه فسجد عليه"[4]

یعنی انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے تو جب ہم میں سے کوئی زمین پر (گرمی کی وجہ سے) سر نہیں رکھ سکتا تھا تو اپنا کپڑا پھیلاتا۔

مسند اور سنن ابی داود وغیرہ میں ہے:

"عن عائشة قالت: كان رسول اللهﷺ يصلي تطوعاً، والباب عليه مغلق، فجئت

---

[1] سنن الدارقطني (٢/ ٨١)

[2] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٤٧٥)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٩٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٥٤٣)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٥٠)

فاستفتحت فمشیٰ ففتح لي، ثم رجع إلی مصلاہ، وذکرت أن الباب کان في القبلة"[1]

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نفلی نماز پڑھتے تھے اور دروازہ بند ہوتا، پس میں آتی اور دروازہ کھلواتی تو آپ چل کر دروازہ میرے لیے کھول دیتے، پھر اپنے مصلی پر چلے جاتے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ذکر کیا کہ دروازہ قبلے کی جانب تھا۔ واللہ تعالیٰ أعلم

وعلمه أتم. کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه.[2]

## کیا نماز کے بعد امام کے ساتھ دعا میں شامل ہونا ضروری ہے؟

**سوال** خالد بعد نماز فرض فوراً سنت پڑھنے لگتا ہے اور دعا میں کبھی شریک نہیں ہوتا۔ سوال پر یہ علت بیان کرتا ہے کہ چونکہ امام صاحب دعا تاخیر سے کرتے ہیں، اس لیے میں شریک نہیں ہوتا، حالانکہ دعا میں دو یا تین منٹ صرف ہوتا ہے۔ خالد کا دعا میں شریک نہ ہونا اور یہ علت بیان کرنا ازروئے قرآن وحدیث کیسا ہے اور اس پر کیا حکم ہے؟

سائل: عبدالرحیم، عفا اللہ عنه، مقام دومہانی چٹی، ڈاکخانہ چرن پور ضلع بردوان

**جواب** نماز سے فارغ ہونے کے بعد مقتدی کو امام کی دعا میں شریک ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس اگر خالد بعد نماز فرض کے فوراً سنت پڑھنا شروع کر دے تو اس پر شرعاً کوئی مواخذہ نہیں، لیکن بہتر اور افضل یہ ہے کہ جو اذکار اور دعائیں بعد نماز فرض کے احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہیں، ان کو پڑھ لیا کرے اور اگر امام دعا کرے تو دعا میں شریک ہوجائے اور امام کو بھی بعد نماز فرض کے دعا کرنے کے لیے بیٹھنا ضروری نہیں۔ فقط "اللھم أنت السلام، ومنك السلام... الخ" پڑھ کر اٹھ جانا جائز ہے۔ مشکاۃ شریف میں ہے:

"عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: کان رسول اللہ ﷺ إذا سلم لم یقعد إلا مقدار ما یقول: اللھم أنت السلام و منك السلام، تبارکت یا ذا الجلال والإکرام..."[3]

کتبه: محمد إسماعیل المبارکفوري، عفا اللہ عنه.

ھذہ الأجوبة صحیحة، کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه.

# امامت کے احکام و مسائل

## امامت کا حق دار:

**سوال** امامت کا سب سے زیادہ حق دار کون ہے؟

[1] مسند أحمد (۶/ ۲۳۴) سنن أبي داود، رقم الحدیث (۹۲۲) سنن الترمذي، رقم الحدیث (۶۰۱) سنن النسائي، رقم الحدیث (۱۲۰۶)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۵۰۸)

[3] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۵۹۲) مشکاۃ المصابیح (۱/ ۲۱۰)

**جواب** مقتدیوں میں سے وہ مقتدی امامت کا مستحق ہے جو حافظِ قرآن ہو اور قرآن صحیح اور صاف پڑھتا ہو۔

عن أبي مسعود عقبة بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «يَؤُمُّ الْقَوْمَ أَقْرَأُهُمْ لِكِتَابِ اللّٰهِ» [1]

[ابو مسعود عقبہ بن عمرو سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''لوگوں کی امامت وہ کرائے جو ان میں سے کتاب اللہ کو زیادہ پڑھنے والا ہو۔'']

قال القاضي الشوكاني في النيل: "قد اختلف في المراد من قوله: «يؤم القوم أقرأهم» فقيل: المراد أحسنهم قراءة، وإن كان أقلهم، وقيل أكثرهم حفظا للقرآن، ويدل على ذلك ما رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح، عن عمرو بن سلمة أنه قال: انطلقت مع أبي إلىٰ النبي ﷺ بإسلام قومه فكان فيما أوصانا: ليؤمكم أكثركم قرآنا، فكنت أكثرهم قرآنا فقدموني، وأخرجه أيضا البخاري و أبو داود والنسائي" [2]

[قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار میں کہا ہے: فرمانِ رسول ﷺ: ''لوگوں کی امامت قرآن کو زیادہ پڑھنے والا کرائے'' کے معنی و مراد میں اختلاف ہے۔ کہا گیا ہے کہ جو ان میں سب سے زیادہ خوب صورت پڑھنے والا ہو، اگرچہ وہ ان میں سے کم پڑھنے والا ہو، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جس کو ان میں سے قرآن زیادہ حفظ ہو، چنانچہ اس موقف کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو امام طبرانی رحمہ اللہ نے المعجم الکبیر میں روایت کیا ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں کہ عمرو بن سلمہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ میں اپنے باپ کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا، تاکہ اپنی قوم کی طرف سے اسلام کی بیعت کی جائے۔ آپ ﷺ نے جو ہم کو نصیحتیں فرمائیں، ان میں سے ایک یہ تھی کہ تمھاری امامت وہ کرائے جس کو قرآن مجید زیادہ یاد ہو تو مجھے قرآن زیادہ یاد تھا۔ لہٰذا انھوں نے مجھے امام بنا کر آگے کھڑا کر دیا، اسے بخاری، ابوداود اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے]

## بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ بدعتی عالم امام کے پیچھے اقتدا کرنا خصوصاً صلواتِ خمسہ میں کوئی حرج ہے یا نہیں؟ علی ہذا القیاس وعظ و پند اگر بدعتی عالم کا استماع میں لائیں تو کیا مضائقہ کی بات ہے؟ ممکن ہے کہ سامعین جو باتیں کہ وعظ کے اندر خلاف کتاب اللہ و سنت رسول کے ہوں خیال میں نہ لائیں، بقیہ باتیں خیال میں لائیں اور خصم یہ کہتا ہے کہ بدعتی کے پیچھے نماز نہ پڑھیں اور وعظ و پند کو استماع میں نہ لائیں، ورنہ

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٧٣)

[2] نيل الأوطار (٣/ ١٩٢) المعجم الكبير للطبراني (١٧/ ٣٠) نیز دیکھیں: صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٣٠٢) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٨٦) سنن النسائي، رقم الحديث (٧٦٧)

سامعین بدعتی ہوں گے (مرشد)

تعجب ہے کہ مومنین کے اندر تفرقہ ڈالنا اور ثواب سے ایسی خیر و برکت کی چیزوں سے محروم رکھنا ہمارے نزدیک مقولہ سے خصم کی نفسانیت صادر ہوتی ہے یا نہیں، اس وجہ سے کہ بغیر خوض وفکر کے کسی کو بدعتی بنا دینا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس وقت کہ دستار فضیلت کا فرق مبارک پر رکھا گیا ہوگا، من جانب اللہ کلید سقر کی ان کے ید مبارک میں دے دی گئی ہوگی، پس اختیار ہے، جسے چاہنا دوزخ کے دخول کا حکم دے دینا۔ بھلا غور تو کیجیے کہ لفظ بدعت کا کسی کی شان میں نکالنا، گویا اس کے دوزخی ہونے کا ثبوت کرنا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ بدعتی عالم امام کے پیچھے نماز پڑھیں گے یا نہیں اور وعظ و پند میں شریک ہوں گے یا نہیں؟

**جواب** واضح ہو کہ بموجب حدیث شریف کے بدعتی کو قصداً امام بنانا نہیں چاہیے، بلکہ اپنے میں سے جو اچھا شخص ہو، اس کو امام بنانا چاہیے:

”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال قال رسول الله ﷺ: «اِجْعَلُوا أَئِمَّتَكُمْ خِيَارَكُمْ فَإِنَّهُمْ وَفْدُكُمْ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ رَبِّكُمْ»[1] رواه الدارقطني“ هكذا في المنتقیٰ.

[آنحضرت ﷺ نے فرمایا: اپنے میں سے بہترین آدمی کو اپنا امام مقرر کیا کرو، کیوں کہ وہ تمھارے اور تمھارے رب کے درمیان ترجمان ہے]

بوقتِ ضرورت اگر بدعتی کے پیچھے نماز پڑھ لے تو جائز ہے، مثلاً: وہ حاکم یا رئیس ہے کہ اگر اس کا خلاف کرتے ہیں تو فتنہ اور فساد زیادہ ہو جاتا ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کے ”باب إمامة المفتون والمبتدع“ میں مذکور ہے کہ لوگوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کہا: ”إنك إمام عامة، ونزل بك ما ترى، ويصلي لنا إمام فتنة، ونتحرج“ یعنی آپ امامِ عامہ ہیں اور آپ پر جو مصیبت نازل ہوئی ہے، اسے آپ دیکھ رہے ہیں اور ہم کو امام فتنہ نماز پڑھاتا ہے اور اس کے پیچھے نماز پڑھنے کو ہم گناہ سمجھتے ہیں، اس وقت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”الصلاة أحسن ما يعمل الناس فإذا أحسن الناس فأحسن معهم“[2] یعنی لوگوں کے سب عملوں سے اچھا عمل نماز ہے۔ جب لوگ نماز پڑھیں تو ان کے ساتھ نماز پڑھ لیا کرو، یہ اس لیے فرمایا، تاکہ فتنہ زیادہ نہ ہو، پس جب ایسا موقع ہو تو بدعتی کے پیچھے اگر نماز پڑھ لیں تو درست ہے اور ایسی ہی حالت پر یہ حدیث محمول ہے: «الصلاة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا»[3] یعنی ضرورت کے وقت فاجر کے پیچھے نماز واجب ہو جاتی ہے۔

[1] سنن الدارقطني (۲/ ۸۷) سنن البيهقي (۳/ ۹۰) امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (۱۸۲۲)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۶۶۳)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (۵۹۴) اس کی سند میں انقطاع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (۲/ ۳۰۴)

وعظ کے سننے اور سنانے کا فائدہ یہی ہے کہ ہدایت ہو، لوگ شرک و بدعت اور معاصی سے بچیں، توحید اور اتباعِ سنت کو لازم پکڑیں اور ظاہر ہے کہ بدعتی مولویوں کے وعظ سے بجائے ہدایت کے گمراہی پھیلتی ہے، ان کے بدعتی وعظ سے لوگ گمراہ ہوتے ہیں، بدعت میں مبتلا ہوتے ہیں، سنت کو چھوڑتے ہیں اور طرح طرح کی خرابیاں ہوتی ہیں۔ رہا یہ خیال کہ بدعتی مولویوں کے وعظ کے اندر جو باتیں خلاف قرآن و حدیث ہوں، ان کو سامعین خیال میں نہ لائیں اور باقی باتوں کو خیال میں لائیں، صحیح نہیں، کیونکہ ہر شخص کو اس کی تمیز نہیں کہ کون سی بات قرآن و حدیث کے خلاف ہے اور کونسی موافق اور جس کو اس کی تمیز ہو، اسے خلاف اور ناحق اور منکر باتوں کو سن کر انکار کرنا چاہیے، ہاتھ سے یا زبان سے یا دل سے۔ ہاتھ اور زبان سے انکار کی یہی صورت ہے کہ اس بدعتی واعظ کو وعظ سے روکے اور دل سے انکار کی صورت یہ ہے کہ اس کی مجلسِ وعظ میں شریک نہ ہو، الحاصل بدعتی مولویوں کا بدعتی وعظ سننا نہیں چاہیے۔

واللہ أعلم بالصواب. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت مذکور جو دارقطنی سے منقول ہوئی ہے، ضعیف ہے، مگر اس کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے:

”عن أنس بن مالك قال: كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء... الحديث، وفيه: وكانوا يرونه أفضلهم، وكرهوا أن يؤمهم غيره... الخ، أخرجه الترمذي: وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه من حديث عبيد الله بن عمر عن ثابت البناني“[1] (جامع الترمذي، صفحه: ٤١٢)

[انس بن مالک کہتے ہیں کہ ایک انصاری آدمی مسجد قبا میں ان کی امامت کراتا تھا اور اس کو لوگ اپنے سے افضل سمجھتے تھے اور اس کے بغیر کسی اور کے پیچھے نماز پڑنا مکروہ جانتے تھے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## کیا نمازِ تراویح میں نابالغ لڑکے کی امامت جائز ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ نمازِ تراویح میں امامت لڑکے نابالغ کی اور اس کے پیچھے تراویح جائز و درست ہے یا نہیں؟

**جواب** نزدیک علما و مشائخ شہر بلخ اور مصر و شام کے جائز و معمول بہ ہے اور علمائے ماوراء النہر کے نزدیک ناجائز ہے اور مضمرات میں فتویٰ جواز ہی پر دیا ہے، یعنی روا اور درست ہے۔

---

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٦٩٠١)

② فتاویٰ نذیریہ (١/ ٣٩٠)

"اختلف أصحابه في النفل فجوزوه مشائخ بلخ، وعليه العمل عندهم وبمصر والشام، ومنعه غيرهم، وعليه العمل بما وراء النهر"[1] انتهیٰ ما في المرقاة شرح المشكاة لملا علي القاري.

[احناف نفلی نماز میں نابالغ کی امامت کے بارے میں مختلف ہیں، بلخ، مصر اور شام کے مشائخ اس کو جائز کہتے ہیں اور اسی پر عمل کرتے ہیں اور ماوراء النہر کے مشائخ اس کو درست نہیں سمجھتے]

صحیح بخاری میں مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں ایک لڑکا چھے سات برس کا فرضوں کی جماعت امام بن کر کراتا تھا۔[2] والله أعلم بالصواب. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** اس لڑکے کا نام عمرو بن سلمہ تھا اور اس کے پیچھے نماز پڑھنے والے سب کے سب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے۔ نیل الاوطار میں ہے:

"الذين قدموا عمرو بن سلمة كانوا كلهم أصحابه ﷺ قال ابن حزم: ولا نعلم لهم مخالفا"[3]

یعنی جن لوگوں نے عمرو بن سلمہ رضی اللہ عنہ کو امام بنایا تھا، وہ سب کے سب صحابہ تھے، ابن حزم نے کہا کہ ہمیں ان صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی مخالف معلوم نہیں۔

ابو داود اور احمد کی روایت میں اس لڑکے کا یہ بیان ہے کہ "فما شهدت مجمعا من جرم إلا كنت إمامهم"[4] یعنی قبیلہ جرم کے جس مجمع میں میں حاضر ہوتا تھا، میں ہی اس مجمع کا امام ہوتا تھا۔ عمرو بن سلمہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرض نمازوں میں چھے سات برس کے لڑکے کی امامت جائز و درست ہے اور یہی مذہب ہے حسن بصری اور امام شافعی اور اسحاق کا، اور جب فرض نمازوں میں اس کی امامت اور اس کے پیچھے نماز کا پڑھنا درست ہے تو تراویح میں اس کی امامت بدرجہ اولیٰ درست ہوگی۔ امام احمد اور امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں آئی ہیں اور مشہور روایت ان دونوں اماموں سے یہ ہے کہ نوافل میں نابالغ لڑکے کی امامت درست ہے اور فرائض میں نادرست۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وإلى صحة إمامة الصبي ذهب أيضاً الحسن البصري والشافعي وإسحاق، و كرهها مالك والثوري، وعن أبي حنيفة وأحمد روايتان، والمشهور عنهما الإجزاء في النوافل دون الفرائض"[5] انتهیٰ.

---

[1] مرقاة المفاتيح (٤/ ٢٣٦)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٠٥١)

[3] نيل الأوطار (٣/ ٢٠٢)

[4] مسند أحمد (٥/ ٢٩) سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٨٧)

[5] فتح الباري (٢/ ١٨٦)

[حسن بصری، امام شافعی اور اسحاق بچے کی امامت کے قائل ہیں اور امام مالک وسفیان ثوری مکروہ سمجھتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ نفلوں میں جائز ہے اور فرائض میں نہیں]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## کیا اعضائے وضو کو تین بار سے زائد مرتبہ دھونے والا شخص امام بن سکتا ہے؟

**سوال** کیا اعضائے وضو کو تین بار سے زائد مرتبہ دھونے والا شخص امام بن سکتا ہے؟

**جواب** جو امام مسجد اعضائے وضو کو تین تین بار سے زائد چار، چھے، آٹھ، دس مرتبہ دھوئے، اگر اس کا ایسا کرنا اس وجہ سے ہے کہ وہ شکی اور وسواسی ہے اور محض اپنے اطمینانِ قلب کے لیے ایسا کرتا ہے تو اس کا وضو درست ہو جائے گا اور اس کی اور اس کے مقتدیوں کی نماز صحیح ہوگی، لیکن ایسے امام کو ہدایت کرنی چاہیے کہ وہ اعضائے وضو کو تین تین بار کامل طور پر دھو کر بس کر دے اور تین بار سے زائد ہرگز نہ دھوئے۔ اگر اس ہدایت پر عمل کرے تو خیر ورنہ ایسے امام کو معزول کر کے کسی دوسرے شخص کو امام بنانا چاہیے، جو شکی اور وسواسی نہ ہو، کجب اگر اس امام کا ایسا کرنا اس وجہ سے ہے کہ وہ اعضائے وضو کو تین تین بار سے زائد دھونے کو جائز و درست سمجھتا ہے تو ایسا شخص بلاشبہہ مخالفِ سنت ظالم اور عاصی ہے، ایسے شخص کو ہرگز امام نہیں بنانا چاہیے۔

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: جاء أعرابي إلى النبيﷺ يسأله عن الوضوء فأراه ثلاثا ثلاثا ثم قال: «هكذا الوضوء، فمن زاد علىٰ هذا فقد أساء و تعدىٰ وظلم»[2]

[عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا: ایک اعرابی نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے وضو کے بارے میں دریافت فرمایا تو آپ ﷺ نے اسے تین تین بار (اعضا دھو کر) وضو کر کے دکھایا، پھر فرمایا: ''وضو یہ ہوتا ہے، جس نے اس پر اضافہ کیا، اس نے برا کیا، حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔'']

جامع ترمذی میں ہے:

وقال أحمد وإسحاق: لا يزيد علىٰ الثلاث إلا رجل مبتلى[3]

[امام احمد اور اسحاق رحمہما اللہ نے فرمایا: تین سے زائد بار اعضائے وضو کو وہی دھوئے گا جو (دیوانگی اور وسوسے میں) مبتلا ہوگا]

قال القاري في المرقاة: أي بالجنون، لمظنة أنه بالزيادة يحتاط لدينه. قال ابن حجر:

① فتاویٰ نذیریه (۱/ ۴۰۸)

② سنن النسائي، رقم الحديث (۱۴۰) سنن ابن ماجه، رقم الحديث ۴۲۲)

③ سنن الترمذي، رقم الحديث (۴۴)

ولقد شاهدنا من الموسوسين من يغسل يده فوق المئين، وهو مع ذلك يعتقد أن حدثه هو اليقين"[1] انتهى

[ملا علی قاری نے مرقاۃ میں کہا ہے: یعنی جنون کے ساتھ، کیوں کہ گمان ہے کہ وہ اپنے دین میں احتیاط کی بنا پر زیادتی کر رہا ہے، ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے: ہم نے وسواس کا شکار ایسا شخص دیکھا ہے جو سو سے زیادہ مرتبہ اپنا ہاتھ دھوتا ہے اور اس کے باوجود وہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ اس کا حدث ہی یقینی ہے]

## امام کا سلام پھیرنے کے بعد مقتدیوں کی طرف منہ کرنا:

**سوال** کیا سلام پھیرنے کے بعد امام کو نمازیوں کی طرف منہ کرنا چاہیے؟

**جواب** رسول اللہ ﷺ جب سلام پھیرتے تو قبلے کی طرف پیٹھ اور مقتدیوں کی طرف منہ کر کے بیٹھا کرتے تھے۔ صحیح بخاری میں ہے:

"عن سمرة بن جندب قال: كان النبي ﷺ إذا صلىٰ صلاة أقبل علينا بوجهه"[2]

یعنی سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب کوئی نماز پڑھ کر فارغ ہوتے تو اپنا چہرہ مبارک ہماری طرف کر کے بیٹھتے۔

قاضی شوکانی نیل الاوطار (۲/ ۲۰۷) میں لکھتے ہیں:

"وهو يدل علىٰ مشروعية استقبال الإمام للمؤتمين بعد الفراغ من الصلاة و المواظبة على ذلك"

[یہ حدیث امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد مقتدیوں کی طرف منہ کرنے کی مشروعیت پر اور اس پر ہمیشگی کرنے پر دلالت کرتی ہے]

نیز حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وسياق سمرة ظاهره أنه كان يواظب على ذلك"[3]

[سمرہ رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ روایت کا سیاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ مستقل طور پر یہ عمل کرتے تھے]

آنحضرت ﷺ کا اپنے دائیں جانب کے مقتدیوں کی طرف منہ کر کے بیٹھنا بھی ثابت ہے۔ صحیح مسلم میں ہے:

"عن البراء بن عازب قال: كنا إذا صلينا خلف رسول الله ﷺ أحببنا أن نكون عن

---

① مرقاة المفاتيح (٢/ ٤١٦)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٠٩)

③ فتح الباري (٢/ ٣٣٤)

یمینه فیقبل علینا بوجهه"[1]

یعنی براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے تو اس بات کو محبوب رکھتے کہ ہم لوگ آپ کے دائیں جانب ہوں، پس آپ ہماری طرف اپنا چہرہ مبارک کر کے بیٹھیں۔

قاضی شوکانی نیل الاوطار (۲/ ۲۰۷) میں لکھتے ہیں:

"حديث البراء يدل على أن النبي ﷺ كان يقبل علىٰ من في جهة الميمنة، ويمكن الجمع بين الحديثين (أي بين حديث سمرة وبين حديث البراء) بأنه كان تارة يستقبل جميع المؤتمين، وتارة يستقبل أهل الميمنة" انتهىٰ. هذا كله ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

[براء رضی اللہ عنہ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ یقیناً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی طرف چہرہ کرتے جو دائیں جانب ہوتا تھا، ان دونوں حدیثوں (سمرہ اور براء رضی اللہ عنہما کی حدیثوں) کے درمیان جمع و موافقت ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مقتدیوں کی طرف منہ کرتے اور کبھی دائیں جانب والے لوگوں کی طرف رخ کرتے تھے]

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

# نمازِ تراویح کے احکام و مسائل

## رکعاتِ تراویح کی تعداد:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ کتنی رکعتیں نمازِ تراویح کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں اور خلفائے راشدین کا کیا عمل رہا ہے اور فی زمانا بعض آٹھ رکعت پر اکتفا کرتے ہیں اور بعض نے بیس رکعت پر مداومت کرنے کو زیادہ ثواب جانا ہے؟ افعال و اقوال جو آپ کے اور آپ کے خلفا کے ہوں، بیان فرمائیں۔

**جواب** صورت مذکورہ فی السوال میں حال تراویح کا یہ ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ثبوت تراویح کا مختلف طور سے ہے۔ بعض روایات سے آٹھ ثابت ہوتی ہیں اور بعض سے بیس سے زیادہ بھی ثابت ہوتی ہیں، لیکن زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کے موافق بیس رکعت پر اجماع ہوگیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ»[2] "میری امت کا اجماع گمراہی پر نہیں ہوگا۔" خاص کر صحابہ کرام کا اجماع، اور صحاح میں یہ حدیث ہے:

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۰۹)

[2] دیکھیں: السلسلة الصحيحة، رقم الحديث (۱۳۳۱)

«عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ»[1]

[تم میری سنت اور خلفاے راشدین مہدیین کی سنت پر عمل کرنا]

جو شخص بیس رکعت سے انکار کرے، وہ شخص حدیث «عليك بسنتي... الخ» کا منکر ہوگا اور جس حدیث سے بیس رکعت ثابت ہیں، وہ یہ ہے:

"في الموطأ عن يزيد بن رومان قال: كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة"[2]

[یزید بن رومان نے کہا: حضرت عمر بن خطاب کے زمانے میں لوگ تیس رکعت پڑھا کرتے تھے]

جو شخص اجماع سے انکار کرے، اس کی تنبیہ کے واسطے یہ حدیث کافی ہے: «مَنْ شَذَّ شُذَّ فِيْ النَّارِ»[3] [جو الگ ہوا وہ جہنم میں گیا] یعنی جو مسلمانوں کے گروہوں سے جدا ہوا، وہ دوزخ میں تنہا ہوگا۔

العبد المجيب: محمد وصيت (مدرس مدرسه حسين بخش)

**هو المصوب** سوال مذکورہ کا یہ جواب جو مجیب نے لکھا ہے، بالکل غلط ہے۔ اب پہلے سوال مذکور کا صحیح جواب لکھا جاتا ہے، پھر مجیب کے جواب کے غلط ہونے کی وجوہ لکھی جائیں گی، پس واضح ہو کہ احادیثِ صحیحہ سے رسول اللہ ﷺ سے نماز تراویح کی مع وتر کے گیارہ رکعتیں ثابت ہیں۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے:

"عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أنه سأل عائشة رضی اللہ عنہا كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ في رمضان؟ فقالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدىٰ عشرة ركعة"[4] الحديث

یعنی ابو سلمہ بن عبدالرحمان سے روایت ہے کہ انھوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز رمضان میں کیونکر تھی؟ یعنی آپ تراویح کی نماز کتنی رکعت پڑھتے تھے؟ پس عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آپ گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، نہ رمضان اور نہ غیر رمضان میں، یعنی آنحضرت ﷺ کی نمازِ تراویح کی تعداد گیارہ رکعت تھی، جیسا کہ اس مدعیٰ کو ابن حبان وغیرہ کی یہ روایت خوب صراحت کے ساتھ ثابت کیے دیتی ہے:

"عن جابر رضی اللہ عنہ قال: صلى بنا رسول الله ﷺ في رمضان ثمان ركعات، ثم أوتر"[5] الحديث. رواه ابن خزيمة و ابن حبان في صحيحيهما، هكذا في المفاتيح وسبل

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٠٧)

[2] موطأ الإمام مالك (٢٥٢) اس کی سند میں انقطاع ہے، جس کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے۔ مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٦٧)

[4] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٩٠٩)

[5] صحيح ابن خزيمة (٢/ ١٣٨) صحيح ابن حبان (٦/ ١٦٩) مسند أبي يعلىٰ (٣/ ٣٣٦)

السلام و نیل الأوطار.

یعنی جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو رمضان میں آٹھ رکعت نماز پڑھائی، پھر وتر پڑھے۔ اسے ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔

یہ حدیث صحیح و قابلِ احتجاج ہے، کسی محدث نے اس کو ضعیف نہیں کہا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اُبی اور تمیم داری کو نماز تراویح پڑھانے کا حکم کیا تو گیارہ ہی رکعت پڑھانے کا حکم کیا، نہ زیادہ نہ کم۔

موطا امام مالک میں ہے:

”عن السائب بن يزيد أنه قال: أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب و تميما الداري أن يقوما للناس بإحدىٰ عشرة ركعة“[1]

یعنی سائب بن یزید سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم کیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعت تراویح پڑھایا کریں۔ سند اس کی بہت صحیح ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ اور سنن سعید بن منصور میں بھی یہی روایت موجود ہے۔ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آٹھ رکعت تراویح پڑھانے کا حکم کیا تو ظاہر ہے کہ خود بھی گیارہ ہی رکعت پڑھتے رہے ہوں گے اور خلفائے راشدین میں سے حضرت ابوبکر و حضرت عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم کا حال صحیح روایت سے ثابت نہیں کہ یہ لوگ کتنی رکعت پڑھتے تھے، مگر جب حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ ہی رکعت تراویح پڑھتے تھے اور جن راتوں میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ باجماعت تراویح پڑھی، ان راتوں میں بھی گیارہ ہی رکعت پڑھنا ثابت ہے تو ظاہر یہی ہے کہ یہ لوگ بھی گیارہ ہی رکعت تراویح پڑھتے رہے ہوں گے۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح گیارہ رکعت ثابت ہے اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی گیارہ ہی رکعت ثابت ہے اور بقیہ خلفائے راشدین سے تراویح کی تعداد ثابت نہیں، مگر ظاہر یہی ہے کہ یہ لوگ بھی گیارہ رکعت پڑھتے رہے ہوں گے۔ و اللہ أعلم

مجیب مذکور کے جواب مذکور کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے دو دعوے کیے ہیں اور دونوں دعوے باطل ہیں۔ پہلا دعویٰ یہ کیا ہے کہ ”زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ثبوت تراویح کا مختلف طور سے ہے۔ بعض روایات سے آٹھ ثابت ہوتی ہیں، بعض سے بیس اور بعض سے بیس سے زیادہ بھی ثابت ہوتی ہیں۔“ اس دعویٰ کا بطلان بالکل ظاہر ہے، اس واسطے کہ زمانہ نبوی میں ثبوت تراویح کا ہرگز مختلف طور سے نہیں ہے، نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور نہ کسی صحابی سے۔ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف گیارہ رکعت تراویح پڑھتے تھے اور آپ سے بیس رکعت

[1] موطأ الإمام مالك (٢٥١)

تراویح پڑھنے کی روایت جو بیہقی وغیرہ میں مروی ہے،[1] وہ بالکل ضعیف ہے، اس کے ضعیف ہونے کی تصریح خود حنفیہ نے بھی کی ہے اور آپ سے بیس سے زیادہ پڑھنے کی تو کوئی روایت ہی نہیں آئی ہے اور زمانہ نبوی میں کسی صحابی سے بھی بیس رکعت یا بیس سے زیادہ پڑھنا ہرگز کوئی ثابت نہیں کر سکتا، پس مجیب کا یہ پہلا دعویٰ سراسر غلط و باطل ہے۔

اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ ''زمانہ حضرت عمر میں عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کے موافق بیس رکعت پر اجماع ہوگیا ہے۔'' یہ دوسرا دعویٰ بھی بالکل غلط و سراسر باطل ہے۔ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں گیارہ رکعت پر اجماع ہونا البتہ ثابت ہے، جیسا کہ سائب بن یزید کی روایت مذکورہ بالا سے ظاہر ہے، نیز موطا کی اس روایت سے ظاہر ہے:

''عن داود بن الحصین أنه سمع الأعرج یقول: ما أدرکت الناس إلا وھم یلعنون الکفرة في رمضان، وکان القارئ یقرأ البقرة في ثمان رکعات فإذا قام بھا في اثنتي عشرة رکعة رأیٰ الناس أنه خفف''[2]

یعنی داود بن حصین سے روایت ہے کہ میں نے اعرج سے سنا، وہ کہتے تھے کہ نہیں پایا میں نے لوگوں کو مگر اس حالت میں کہ وہ کافروں پر لعنت کرتے تھے رمضان میں اور قاری پڑھتا تھا سورت بقرہ آٹھ رکعتوں میں اور جب سورت بقرہ کو بارہ رکعتوں میں پڑھتا تو لوگ سمجھتے کہ آج اس نے تخفیف کی۔

اس روایت سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ زمانہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ میں عام طور پر آٹھ رکعت تراویح پڑھی جاتی تھی اور کبھی کبھی بارہ رکعت پڑھ لی جاتی تھی اور مجیب نے جو بیس رکعت کے ثبوت میں اور بیس رکعت پر اجماع ہونے کے ثبوت میں یزید بن رومان کی حدیث موطا سے نقل کی ہے، سو یہ حدیث صحیح نہیں ہے، بلکہ منقطع ہے۔ یزید بن رومان نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ امام زیلعی حنفی تخریجِ ہدایہ میں لکھتے ہیں: ''ویزید بن رومان لم یدرك عمر''[3] انتھیٰ

الحاصل مجیب مذکور کا جواب دو دعووں پر مشتمل ہے اور دونوں دعوے غلط و باطل ہیں، لہٰذا مجیب کا جواب مذکور غلط ہے اور ہاں مجیب کا جواب مذکور خود اجلہ فقہائے حنفیہ کے قول سے بھی باطل ہے۔ علامہ ابن الہمام رحمہ اللہ جو مذہب حنفی کے بہت بڑے حامی ہیں، فتح القدیر میں صاف لکھتے ہیں کہ تراویح گیارہ رکعت سنت ہے:

''فحصل من ھذا أن قیام رمضان إحدی عشرة رکعة بالوتر في جماعة فعله علیه السلام''[4] انتھیٰ ما في فتح القدیر بقدر الحاجة.

---

[1] سنن البیھقي (۲/ ۱۴۹۶) اس کی سند میں ''ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان کوفی'' ضعیف ہے۔

[2] موطأ الإمام مالك (۲۵۳)

[3] نصب الرایة (۲/ ۹۹)

[4] فتح القدیر (۱/ ۴۶۸)

یعنی تحریر بالا سے یہ بات حاصل ہوئی کہ تراویح گیارہ رکعت مع وتر رسول اللہ ﷺ کا فعل ہے۔ ایسا ہی بحر الرائق شرح کنز الدقائق اور طحطاوی میں ہے کہ تراویح اسی قدر سنت ہے جس قدر آنحضرت سے ثابت ہے، یعنی گیارہ رکعت مع وتر۔[1] فتح المعین جو شرح الشرح کنز کی ہے، اس میں فتاویٰ شرنبلالیہ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو جماعت کے ساتھ تراویح پڑھائی تھی، وہ گیارہ ہی رکعت تھی اور وہ حدیث جو روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ وتر کے علاوہ بیس رکعت تراویح پڑھتے تھے، سو یہ حدیث ضعیف ہے:

”وفي الشرنبلالية: الذي فعله عليه السلام بالجماعة إحدى عشرة ركعة بالوتر، وما روي أنه كان يصلي في رمضان عشرين سوى الوتر ضعيف“ انتهىٰ ما في فتح المعين.

دیکھو ان اجلہ فقہاء کے قول سے مجیب کا جواب مذکور کیسا صاف باطل ہوتا ہے۔

واللّٰه تعالىٰ أعلم بالصواب، حرره: السيد عبد الحفيظ، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** فی الواقع صحیح احادیث سے گیارہ ہی رکعت تراویح بشمول وتر رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، جیسا کہ مجیب ثانی نے لکھا ہے اور کسی صحیح حدیث سے رسول اللہ ﷺ کا بیس رکعت تراویح پڑھنا یا اس سے زیادہ پڑھنا ہرگز ثابت نہیں۔ بیس رکعت کی حدیث جو حنفیہ پیش کرتے ہیں، وہ ضعیف و نا قابلِ احتجاج ہے اور باوجود ضعیف ہونے کے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی گیارہ رکعت والی حدیث صحیح کے خلاف ہے۔ علمائے حنفیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

علامہ ابن الہمام فتح القدیر (۱/ ۲۰۵) میں لکھتے ہیں:

”وأما ما روىٰ ابن أبي شيبة في مصنفه، والطبراني، وعنه البيهقي من حديث ابن عباس، أنه عليه السلام كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف بأبي شيبة إبراهيم بن عثمان جد الإمام أبي بكر بن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح“ انتهىٰ

یعنی جو ابن ابی شیبہ نے مصنف اور طبرانی اور بیہقی نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعت وتر کے سوا پڑھتے تھے سو یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ اس کا راوی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان جو امام ابوبکر ابن ابی شیبہ کا دادا ہے، باتفاق ائمہ حدیث ضعیف ہے، علاوہ بریں یہ حدیث صحیح کے مخالف بھی ہے۔

نیز علامہ عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری (۲/ ۳۵۸) میں لکھتے ہیں:

”فإن قلت: روى ابن أبي شيبة من حديث ابن عباس: كان رسول اللّٰه ﷺ يصلي في

[1] البحر الرائق (۲/ ۵۸)

رمضان عشرين ركعة والوتر، قلت: هذا الحديث رواه أيضا أبو القاسم البغوي في معجم الصحابة قال: حدثنا منصور بن مزاحم حدثنا أبو شيبة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس الحديث، وأبو شيبة هو إبراهيم بن عثمان العبسي الكوفي قاضي واسط، جد أبي بكر بن أبي شيبة، كذبه شعبة، وضعفه أحمد و ابن معين والبخاري والنسائي وغيرهم، و أورد له ابن عدي هذا الحديث في الكامل في مناكيره" انتهىٰ

یعنی اگر تم سوال کرو کہ ابن ابی شیبہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے تو میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ اس حدیث کو ابو القاسم بغوی نے بھی معجم صحابہ میں روایت کیا ہے اور ابو شیبہ جو اس حدیث کا ایک راوی ہے، اس کا نام ابراہیم بن عثمان ہے اور ابوبکر بن ابی شیبہ کا دادا ہے، شعبہ نے اس کو جھوٹا کہا ہے اور امام احمد اور بخاری اور نسائی وغیرہم نے اس کو ضعیف کہا ہے اور ابن عدی نے کامل میں اس حدیث کو ابو شیبہ کی منکر حدیثوں میں درج کیا ہے۔

نیز علامہ زیلعی حنفی تخریج ہدایہ (۱/۲۹۳) میں لکھتے ہیں:

"رویٰ ابن أبي شيبة في مصنفه، والطبراني، وعنه البيهقي من حديث إبراهيم بن عثمان بن أبي شيبة عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر... إلى قوله: وهو معلول بأبي شيبة إبراهيم بن عثمان جد الإمام أبي بكر بن أبي شيبة، وهو متفق علىٰ ضعفه، ولينه ابن عدي في الكامل، ثم إنه مخالف للحديث الصحيح" انتهىٰ

یعنی ابن ابی شیبہ نے مصنف میں اور طبرانی اور بیہقی نے ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ رمضان میں بیس رکعت پڑھتے تھے، سوائے وتر کے اور یہ حدیث معلول ہے، یعنی ضعیف ہے، اس وجہ سے کہ اس کا ایک راوی ابو شیبہ ابراہیم بالاتفاق ضعیف ہے اور ابن عدی نے کامل میں اس کو ضعیف کہا ہے، پھر باوجود ضعیف ہونے کے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث صحیح کے مخالف ہے۔

دیکھو علامہ ابن الہمام اور علامہ عینی اور حافظ زیلعی جیسے جلیل القدر علما حنفیہ نے بیس رکعت والی حدیث کی کس طرح پر صاف صاف تضعیف کی ہے اور علاوہ ان علمائے حنفیہ کے علمائے محدثین نے بھی تضعیف کی ہے، دیکھو تلخیص الحبیر (صفحہ: ۱۱۹) اور فتح الباری (۲/ ۳۱۷) اور نیل الاوطار (۲/ ۲۹۹)

حاصل یہ کہ احادیثِ صحیحہ سے رسول اللہ ﷺ کا گیارہ ہی رکعت تراویح پڑھنا ثابت ہے اور آپ کا بیس رکعت تراویح پڑھنا کسی حدیث صحیح سے ہرگز ہرگز ثابت نہیں اور بیس رکعت والی حدیث بالکل ضعیف و غیر معتبر ہے، اس

کے راوی ابوشیبہ کو شعبہ نے جھوٹا کہا ہے اور شعبہ کے سوا اور محدثین نے اس کو ضعیف و غیر معتبر بتایا ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے بیس رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنے کی کوئی حدیث ہی نہیں آئی ہے، نہ ضعیف اور نہ غیر ضعیف اور زمانہ رسول اللہ ﷺ میں کسی صحابی رضی اللہ عنہ سے بھی بیس رکعت یا بیس رکعت سے زیادہ تراویح پڑھنا ہرگز ثابت نہیں ہے، بلکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو اپنی تراویح کی رکعتوں کی کبھی تصریح کی ہے تو اسی قدر جس قدر صحیح احادیث سے ثابت ہے، یعنی آٹھ رکعت اور وتر۔

امام محمد بن نصر مروزی کی کتاب قیام اللیل (صفحہ: ۱۶۰) میں ہے:

”وبه عن جابر جاء أبي بن كعب في رمضان فقال: يا رسول الله كان الليلة شيئ قال: وما ذاك يا أبي؟ قال: نسوة داري قلن: إنا لا نقرأ القرآن فنصلي خلفك بصلاتك فصليت بهن ثمان ركعات والوتر فسكت عنه، وكان شبه الرضا“

یعنی جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ رمضان میں آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی: یا رسول اللہ! رات کو ایک بات ہوگئی ہے آپ نے فرمایا: کونسی بات ہوگئی ہے، اے ابی؟ انھوں نے عرض کی کہ میرے گھر کی عورتوں نے کہا کہ ہم لوگ قرآن نہیں پڑھتے ہیں، پس ہم لوگ تمھارے پیچھے نماز پڑھیں گے اور تمھاری اقتدا کریں گے تو میں نے ان کو آٹھ رکعت تراویح اور وتر پڑھائے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے یہ سن کر سکوت کیا اور گویا اس بات کو پسند فرمایا۔

ہمارے اتنے بیان سے صاف واضح ہے کہ مجیب اول کی یہ بات کہ ”زمانہ رسول اللہ ﷺ میں ثبوت تراویح کا مختلف طور سے ہے، بعض روایات سے آٹھ ثابت ہیں اور بعض سے بیس اور بعض سے بیس سے زیادہ بھی ثابت ہوتی ہیں۔“ غلط بات ہے اور فی الواقع خلفائے راشدین میں سے بجز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اور کسی سے صحیح سند سے کچھ ثابت نہیں کہ وہ حضرات کتنی رکعت تراویح پڑھتے تھے یا کتنی رکعت تراویح پڑھانے کا حکم فرماتے تھے؟ ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بسند صحیح ثابت ہے کہ آپ گیارہ رکعت تراویح پڑھانے کا حکم فرماتے تھے، جیسا کہ مجیب ثانی نے موطا کی بہت صحیح روایت سے اس کو ثابت کیا ہے۔ امام بیہقی کی کتاب ”معرفة السنن والآثار“ میں ہے:

”قال الشافعي: أخبرنا مالك عن محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد قال: أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب و تميمان الداري أن يقوما للناس بإحدي عشرة ركعة“[1] الحديث

یعنی سائب بن یزید سے روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو حکم دیا کہ گیارہ رکعت تراویح لوگوں کو پڑھایا کریں۔

اسی طرح پر امام محمد بن نصر مروزی کی کتاب قیام اللیل (صفحہ: ۱۶۲) میں بھی ہے اور زمانہ عمر بن خطاب میں

[1] معرفة السنن والآثار (٤/ ٤٢)

حسبِ حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عموماً تمام لوگ گیارہ ہی رکعت تراویح پڑھتے تھے، چنانچہ حافظ جلال الدین سیوطی اپنے رسالہ "المصابيح في صلاة التراويح" (صفحہ: ۱۹) میں لکھتے ہیں کہ سنن سعید بن منصور میں ہے:

"حدثنا عبد العزيز بن محمد حدثني محمد بن يوسف سمعت السائب بن يزيد يقول: كنا نقوم في زمان عمر بن الخطاب بإحدي عشرة ركعة" الحديث

یعنی سائب بن یزید کہتے ہیں کہ ہم لوگ حضرت عمر کے زمانے میں گیارہ رکعت تراویح پڑھا کرتے تھے۔

حافظ سیوطی اس روایت کی سند کی نسبت لکھتے ہیں: "سنده في غاية الصحة" یعنی اس روایت کی سند نہایت صحیح ہے۔ دیکھو نہایت صحیح سند سے ثابت ہوا کہ حضرت عمر کے زمانے میں عموماً تمام لوگ حضرت عمر کے حکم سے گیارہ ہی رکعت تراویح پڑھتے تھے، رہی یہ بات کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود کتنی رکعت تراویح پڑھتے تھے؟ سو بالکل ظاہر ہے کہ جب آپ اوروں کو گیارہ رکعت پڑھنے کا حکم فرماتے تو خود بھی گیارہ ہی رکعت پڑھتے رہے ہوں گے۔

مجیب اول نے جو موطا سے یہ روایت نقل کی ہے:

"عن يزيد بن رومان قال: كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة"

یعنی یزید بن رومان سے روایت ہے کہ لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں تیئس رکعت تراویح پڑھتے تھے۔

سو یہ روایت منقطع ہے، اس وجہ سے ضعیف و غیر معتبر ہے۔ علمائے حنفیہ نے بھی اس روایت کے منقطع ہونے کی تصریح کی ہے۔ علامہ عینی حنفی رحمہ اللہ عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری (۲/ ۴۰۸) میں لکھتے ہیں: "ويزيد لم يدرك عمر، ففيه انقطاع" یعنی یزید بن رومان نے حضرت عمر کا زمانہ نہیں پایا ہے، پس اس کی سند منقطع ہے۔

نیز اسی کتاب (۵/ ۳۵۶) میں لکھتے ہیں:

"رواه مالك في الموطأ بإسناد منقطع" یعنی امام مالک نے اس کو موطا میں منقطع سند سے روایت کیا ہے۔

حافظ زیلعی نے بھی اس روایت کی سند کو منقطع بتایا ہے۔ حاصل یہ کہ خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے عموماً تمام لوگوں کا گیارہ رکعت تراویح پڑھنا نہایت صحیح سند سے ثابت ہے اور آپ کے زمانے میں آپ کے حکم سے عموماً تمام لوگوں کا تیئس رکعت مع وتر پڑھنا ہرگز ہرگز کسی صحیح روایت سے ثابت نہیں ہے۔ ہمارے اتنے بیان سے صاف واضح ہوگیا کہ مجیب اول کی یہ بات کہ "زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کے موافق بیس رکعت پر اجماع ہوگیا۔" بالکل غلط ہے اور گیارہ رکعت تراویح کے قائلین کی نسبت مجیب اول نے جو تعریضاً ایک بے جا اور نا ملائم تقریر لکھی ہے، وہ خود انھیں پر اور ان کے ہم خیالوں پر عائد ہوگئی۔

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## نمازِ تراویح میں اُجرت کے ساتھ قرآن پڑھنا:

**سوال** سننا قرآن کا اور پڑھنا اجرت کے ساتھ نماز تراویح میں جائز ہے یا نہیں؟ ایسی تراویح کا ثواب ہوگا یا نہیں؟

**جواب** سننا قرآن کا اور پڑھنا اجرت کے ساتھ نمازِ تراویح میں جائز ہے اور ثواب ہوگا۔ عند الأئمة الثلاثة وعامة أهل حديث خلافاً للحنفية، كما في الكتب الدينية، والله أعلم بالصواب.

سید محمد نذیر حسین — سید محمد عبدالسلام، غفرلہ — سید محمد ابوالحسن

**هوالموفق** بعض ائمہ سلف سے ثابت ہے کہ وہ اجرت کے ساتھ تراویح کا پڑھنا اور سننا جائز نہیں رکھتے تھے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے اس امام کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جو لوگوں سے کہے کہ اتنے روپے پر تم لوگوں کو رمضان میں تراویح پڑھاؤں گا؟ تو امام صاحب نے فرمایا: اللہ تعالیٰ سے عافیت کا سوال کرتا ہوں۔ ایسے امام کے پیچھے کون نماز پڑھے گا جو اُجرت کے عوض قراءت کرے۔ عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ میں مکروہ سمجھتا ہوں کہ اجرت کے ساتھ نماز پڑھی جائے اور فرمایا: ڈرتا ہوں کہ ان لوگوں پر نماز کا اعادہ واجب ہو۔ مصعب نے عبداللہ بن معقل کو حکم کیا کہ رمضان میں جامع مسجد میں لوگوں کو نماز پڑھائیں، پس جبکہ افطار کیا تو مصعب نے پانچ سو درہم اور ایک حلہ عبداللہ بن معقل کے پاس بھیجا تو انھوں نے واپس کر دیا اور کہا کہ میں قرآن پر اجرت نہیں لیتا۔ كذا في قيام الليل لمحمد بن نصر المروزي.[2] میرے نزدیک انھیں بعض ائمہ سلف کا قول قابلِ قبول ہے۔

والله تعالىٰ أعلم. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

## قنوتِ وتر کے الفاظ:

**سوال** کیا قنوتِ وتر کے الفاظ میں جمع کی ضمائر استعمال کرنا درست ہے؟

**جواب** احادیث میں « اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت »[4] بضمیر مفرد ہی وارد ہوا ہے۔ کوئی ایسی حدیث میری نظر سے نہیں گزری، جس میں "اللهم اهدنا" بضمیر جمع وارد ہوا ہو۔[5] پس نمازِ فجر کے قنوت

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٦٣٤)

[2] مختصر قيام الليل (ص: ٢٤٦)

[3] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٦٤٢)

[4] التلخيص الحبير (١/ ٢٥٠)

[5] قد خفي عن نظر الشيخ رحمہ اللہ الحديث الذي رواه البيهقي في سننه عن عبد الله بن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا دعاء ندعو به في القنوت من صلاة الصبح: اللهم اهدنا فيمن هديت، وعافنا فيمن عافيت، وتولنا فيمن توليت، وبارك لنا فيما أعطيت، وقنا شر ما قضيت... (السنن الكبرىٰ: ٢/ ٢٠١) [عبدالسمیع مبارک پوری]

میں یہ دعا امام کو بضمیر مفرد ہی پڑھنی چاہیے۔ نمازِ فجر کے قنوت میں "اللهم اهدني" بضمیر مفرد ہی پڑھنا آنحضرت ﷺ سے بھی منقول ہے۔

تلخیص الحبیر (صفحہ: ۹۵) میں ہے:

"روى الحاكم في المستدرك من طريق عبد الله بن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع في صلاة الصبح في الركعة الثانية، رفع يديه فيدعو بهذا الدعاء: اللهم اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت... قال الحاكم: صحيح، وليس كما قال: فهو ضعيف لأجل عبد الله، فلو كان ثقة لكان الاستدلال به أولىٰ من الاستدلال بحديث الحسن بن علي الوارد في قنوت الوتر، وروى الطبراني في الأوسط من حديث بريدة نحوه، وفي إسناده مقال أيضاً"

یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب نمازِ فجر کی دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھاتے تو دونوں ہاتھ اٹھا کر یہ دعا پڑھتے: «اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت ...» اسی طرح حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔

اگرچہ مستدرک حاکم اور طبرانی کی یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، لیکن ہمارے مدعا کی تائید کے لیے کافی ہیں۔ مگر علمائے شافعیہ وحنبلیہ کہتے ہیں کہ امام کو قنوتِ فجر میں «اللهم اهدنا» بضمیر جمع پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ کی حدیث میں وارد ہے:

«لا يؤم قوماً فيخص نفسه بدعوة دونهم فإن فعل فقد خانهم»[1]

یعنی کوئی شخص جب کسی قوم کی امامت کرے تو خاص اپنے ہی لیے دعا نہ کرے۔ اگر امام نے ایسا کیا تو مقتدیوں کی حق تلفی کی۔

اس حدیث کی وجہ سے علمائے شافعیہ وحنبلیہ نے "اللهم اهدنا" بضمیر جمع پڑھنا مستحب لکھا اور اسی وجہ سے ہماری جماعت کے بعض علما بضمیر جمع پڑھنا بہتر سمجھتے ہیں، مگر میرے نزدیک بہتر اور افضل یہی ہے کہ جب دعائے قنوت بضمیر مفرد ہی وارد ہوئی ہے اور اس دعا کا قنوتِ فجر میں بضمیر مفرد ہی پڑھنا آنحضرت ﷺ سے بھی مروی ہے تو ہم کو بھی بضمیر مفرد ہی پڑھنا چاہیے اور کچھ تغیر وتبدل نہ کرنا چاہیے، مگر امام کو چاہیے کہ اس دعا میں مقتدیوں کے شامل ہونے کی نیت کرے اور اس کو فقط اپنی ذات خاص ہی تک محدود نہ رکھے، اس دعا کے علاوہ بھی کسی اور دعائے ماثور کے کسی لفظ میں کسی قسم کا تغیر وتبدل نہیں کرنا چاہیے۔ ایک صحابی نے ایک دعا میں بجائے لفظ ''نبی'' کے لفظ

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (۹۰) سنن الترمذي، رقم الحديث (۳۰۷) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۹۲۳)

''رسول'' کہا تھا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ نبی ہی کا لفظ کہو۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"وأولىٰ ما قيل في الحكمة في رده ﷺ على من قال: الرسول، بدل النبي، أن ألفاظ الأذكار توقيفية، ولها خصائص وأسرار، لا يدخلها القياس، فتجب المحافظة علىٰ اللفظ الذي وردت به، و هذا اختيار المازري قال: فيقتصر فيه علىٰ اللفظ الوارد بحروفه، وقد يتعلق الجزاء بتلك الحروف، لعله أوحي إليه بهذه الكلمات فيتعين أداؤها بحروفها"[1]

[رسول اللہ ﷺ کے اس شخص پر، جس نے (دعا میں) نبی کے لفظ کے بجائے رسول کا لفظ پڑھا، رد کرنے کی حکمت کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں اولیٰ یہ ہے کہ اذکار کے الفاظ توفیقی ہیں اور ان کے ایسے خصائص و اسرار ہیں جن میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا ان الفاظ کی محافظت کرنا واجب ہے، جن الفاظ میں وہ (دعا) وارد ہوئی ہے۔ امام مارزی نے بھی یہی موقف اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کا کہنا ہے: پس اس میں وارد شدہ لفظ کے حروف پر ہی اکتفا کیا جائے گا، اس لیے کہ بلاشبہ انھی حروف کے ساتھ پڑھنے پر ہی جزا ملتی ہے، شاید انھی کلمات کے ساتھ آپ ﷺ کی طرف وحی کی گئی ہو تو اس کو انھی حروف کے ساتھ ادا کرنا واجب ہو گیا ہو]

رہی حضرت ثوبان کی حدیث مذکور سو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب امام کوئی دعا کرے تو فقط اپنے نفس ہی کے ساتھ مخصوص نہ کرے، بلکہ اس میں مقتدیوں کی بھی نیت کر لے۔ حضرت ثوبان کی حدیث کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے اور اس حدیث کی تائید ابو امامہ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما کی حدیث سے ہوتی ہے، پس امام مسجد مذکور کا اس حدیث کو ضعیف بتانا صحیح نہیں ہے۔

# نمازِ جمعہ کے احکام و مسائل

## جمعہ کا خطبہ مختصر ہونا چاہیے:

**سوال** کیا جمعہ کے خطبے کو لمبا کرنا درست ہے؟

**جواب** احادیثِ صحیحہ صریحہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ کا خطبہ مختصر پڑھتے تھے اور کسی حدیثِ صحیح صریح سے خطبہ جمعہ کا طویل پڑھنا آنحضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کی نفی ثابت ہوتی ہے۔ سنن ابو دواد میں ہے:

"عن جابر بن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان لا يطيل الموعظة يوم الجمعة، إنما هي كلمات يسيرات"[2]

---

[1] فتح الباري (١١/١١٢)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١١٠٧)

یعنی حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جمعہ کے روز خطبے کو طویل نہیں کرتے تھے۔ آپ کا خطبہ جمعہ بس چند سہل اور آسان کلمے ہوتے تھے۔

صحیح مسلم میں ہے:

قال أبو وائل: خطبنا عمار فأوجز وأبلغ، فلما نزل، قلنا: يا أبا اليقظان! لقد أبلغت وأوجزت فلو كنت تنفست؟ فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ: يقول «إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فأطيلوا الصلاة، واقصروا الخطبة...»[1]

[یعنی حضرت ابو وائل نے کہا کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے ہمیں خطبہ سنایا جو مختصر اور بلیغ تھا۔ جب وہ منبر سے اترے تو ہم نے کہا کہ اے ابو الیقظان! آپ نے خطبہ بہت بلیغ بیان کیا، مگر مختصر۔ پس اگر آپ خطبے کو طویل کیے ہوتے تو خوب ہوتا؟ حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے: آدمی کا نماز کو طویل کرنا اور خطبے کو مختصر کرنا اس کی دانائی کی علامت ہے، پس نماز کو طویل کیا کرو اور خطبے کو مختصر کرو]

یہ حدیث اگرچہ مطلق خطبے کے بارے میں ہے اور اس میں خطبہ جمعہ کی قید نہیں ہے، لیکن اس حدیث کے اطلاق سے خطبہ جمعہ کا بھی مختصر ہونا ثابت ہوتا ہے اور سائل نے جو اس حدیث کے ترجمے میں خطبہ جمعہ کی قید لگائی ہے، وہ صحیح نہیں ہے۔ واضح رہے کہ عمار رضی اللہ عنہ کی اس حدیث مرفوع میں مطلق خطبے اور وعظ کے مختصر کرنے اور مطلق نماز کے طویل کرنے کا ذکر ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خطیب کو مطلق خطبہ، جمعہ کا ہو یا غیر جمعہ کا، مختصر دینا چاہیے اور مطلق نماز، جمعہ کی ہو یا غیر جمعہ کی، طویل کرنی چاہیے۔ میرے نزدیک اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نمازِ جمعہ کو بہ نسبت خطبہ جمعہ کے طویل کرنا چاہیے اور خطبہ جمعہ کو بہ نسبت نمازِ جمعہ کے مختصر کرنا چاہیے۔

نیز واضح رہے کہ اس حدیث میں اگرچہ مطلق خطبے کے مختصر دینے کا حکم ہے، مگر خاص ضرورت کے وقت طویل خطبہ دینا بھی غیر نماز جمعہ میں آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے اور جب جماعت میں بوڑھے ضعیف بیمار لوگ موجود ہوں تو امام کو نماز میں تخفیف کرنے کا حکم ہے، الحاصل خطبہ جمعہ کا طویل پڑھنا حدیث سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کی نفی ثابت ہے۔ ہاں جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مطلق خطبہ کا متوسط ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

صحیح مسلم میں ہے:

"عن جابر بن سمرة قال: كنت أصلي مع رسول الله ﷺ فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً"[2]

یعنی جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کی نماز متوسط ہوتی تھی، یعنی نہ بہت مختصر نہ بہت طویل

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٦٩)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٦٦)

اور آپ کا خطبہ بھی مختصر ہوتا تھا، یعنی نہ بہت مختصر نہ بہت طویل۔

پس حضرت جابر بن سمرہ کی اس حدیث کے اطلاق سے خطبہ جمعہ کا بھی متوسط ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جو کچھ احادیثِ صحیحہ صریحہ سے ثابت ہے، وہ یہی ہے کہ زوالِ آفتاب کے بعد امام کو خطبہ شروع کرنا چاہیے اور مختصر یا متوسط خطبہ پڑھ کر نمازِ جمعہ پڑھنی چاہیے۔

## خطبہ جمعہ میں عربی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان میں وعظ و نصیحت کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین۔ أبقاهم الله إلى يوم الدين۔ اس مسئلے میں کہ خطبہ جمعہ کے درمیان واسطے پند و نصائح سامعین کے جو عربی زبان نہیں جانتے، کچھ اشعار یا نثر بزبان سامعین کہ جن کا مضمون ما جاء به النبي ﷺ سے ہے، پڑھنا درست ہے یا نہیں اور شعروں کے بارے میں کیا حکم ہے شرع کا؟ بينوا توجروا!

**جواب** درست ہے، کیونکہ پند و نصیحت خطبہ میں رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ صحیح مسلم کی روایت سے مشکاۃ کے "باب الخطبة" میں جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"قال: كانت للنبي ﷺ خطبتان، يجلس بينهما، يقرأ القرآن، ويذكر الناس"[1]

یعنی انھوں نے بیان کیا ہے کہ پڑھا کرتے تھے نبی ﷺ دو خطبے اور بیٹھتے درمیان دونوں کے اور خطبہ میں قرآن پڑھتے اور لوگوں کو وعظ کرتے۔

وعظ کا فائدہ جبھی ہوتا ہے کہ سننے والے کی بولی میں ہو، اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے سورت ابراہیم میں فرمایا:

﴿وَ مَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]

یعنی نہیں بھیجا ہم نے کسی نبی کو مگر اس کی قوم کی بولی میں تاکہ وہ ان کو اچھی طرح سمجھا سکے۔

اس آیت سے بخوبی ثابت ہوا کہ نصیحت سامعین کی بولی میں ہو کہ وہ سمجھیں اور یہ اعتراض کہ خطبہ میں نصیحت بزبان اردو آنحضرت ﷺ و صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت نہیں، بے جا ہے، کیونکہ اس بارے میں کسی زبان کی خصوصیت نہیں۔ صرف یہ ثبوت چاہیے کہ خطبہ میں آپ نصیحت کرتے تھے یا نہیں، سو اس کا ثبوت حدیث صحیح میں موجود ہے اور یہ خطبہ ہی پر حصر کیوں رکھا، قرآن و حدیث کا ترجمہ اور وعظ کرنا بھی تو بزبان اردو وغیرہ آنحضرت ﷺ و صحابہ سے ثابت نہیں ہے، پھر وہ کیوں منع نہیں؟ غرضکہ وعظ بزبان سامعین دین میں کوئی نئی بات نہیں ہے، بلکہ قرآن و حدیث دنیا میں اسی واسطے آئے ہیں کہ سب جہان کے لوگ سمجھیں۔ شعر کے بارے میں یہ ہے:

"ذكر عند رسول الله ﷺ الشعر فقال رسول الله ﷺ: هو كلام فحسنه حسن، وقبيحه قبيح"[2] (رواه الدارقطني وحسنه العزيزي)

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٦٢)

[2] سنن الدارقطني (٤/ ١٥٥) السلسلة الصحيحة، رقم الحديث (٤٤٧)

[رسول اللہ ﷺ کے پاس شعر کا تذکرہ ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ بھی ایک کلام ہے، جس کا مضمون اچھا ہے، وہ اچھا شعر ہے اور جس کا برا ہے، وہ برا ہے]

نیز ''مالا بد منہ'' میں ہے:

''شعر کلام است موزوں حسن او حسن است وقبیح، او قبیح لیکن بیشتر اضاعت وقت دراں مکروہ است''[1]

[شعر ایک موزوں کلام ہے، جو اچھا ہے، سو اچھا ہے اور جو برا ہے سو برا ہے، لیکن اس میں زیادہ وقت صَرف کرنا مکروہ ہے]

اس کے حاشیے میں ہے:

''یعنی اگر مضمونش مشتمل باشد بر حمدِ خدا یا نعتِ رسول یا تحریض بر ذکرِ خدا و عبادت یا مسئلہ دینیہ پس گفتنش و خواندنش ہر دو موجب ثواب و اجر است و اگر مشتمل باشد برامرِ مباح پس مباح است و اگر متضمن باشد بر امورِ ممنوعہ مثل بیان سراپا و خدوخال امردے یا زنے صاحب حسن کہ دراں شہر زندہ موجود باشد یا ہجو مسلمانے غیر ظالم پس انشادش ہر دو حرام کذا فی العینی شرح الکنز'' واللّٰہ أعلم بالصواب.

[اگر شعر کا مضمون حمدِ خدا اور نعتِ رسول یا ذکرِ خدا و عبادت کی ترغیب پر مشتمل ہو یا اس میں کوئی دینی مسئلہ بیان کیا گیا ہو تو اس کا کہنا اور پڑھنا موجبِ ثواب ہے اور اگر مباح امر پر مشتمل ہو تو مباح ہے، لیکن اگر امورِ ممنوعہ پر مشتمل ہو، مثلاً کسی امرد یا عورت کے خدوخال کی تعریف یا کسی عادل مسلمان کی ہجو ہو تو اس کا لکھنا اور پڑھنا دونوں حرام ہیں]

حررہ خادم العلماء: محمد حسن عفا اللّٰہ عنہ، وعن جمیع المؤمنین وآخر دعوانا أن الحمد للّٰہ رب العالمین.

سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** اس مضمون میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ شعر ایک کلام ہے کہ جس کا مضمون اچھا ہے، وہ اچھا ہے اور جس کا برا ہے، وہ برا ہے، مگر اس کے ساتھ خطبہ میں کبھی شعر پڑھنا رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں اور آپ کے بعد خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے بھی ثابت نہیں۔ خطبہ نبویہ و خطباتِ خلافت راشدہ اَشعار سے خالی ہوتے تھے۔ فاتباع سنته ﷺ وسنة خلفائه الراشدين المهديين أولىٰ. هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## قریب رہنے والے تمام لوگوں کو ایک ہی جگہ جمعہ پڑھنا چاہیے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس صورت میں کہ ہم لوگ ایک گاؤں میں ایک مولوی صاحب اہلِ حدیث کے پیچھے

[1] مالا بد منہ از قاضی ثناء اللّٰہ پانی پتی (ص: ۱۲۶) مکتبہ رحمانیہ لاہور۔

[2] فتاویٰ نذیریہ (۱/۶۱۴)

نمازِ جمعہ پڑھتے تھے، مگر اب کچھ عرصہ ہوا کہ ہم نے اپنے گاؤں میں، جو پہلے گاؤں سے میل سے کچھ کم فاصلے پر ہے، نمازِ جمعہ شروع کی ہوئی ہے۔ ہمارا گاؤں پہلے گاؤں کی نسبت کچھ چھوٹا بھی ہے، مگر ہم گاؤں میں جمعہ جائز سمجھتے تھے، اس لیے شروع کر دیا اور زیادہ وجہ یہ ہے کہ دوسرے گاؤں میں صرف دو تین آدمی بالاستقلال جاتے تھے اور باقی سب تارکِ جمعہ ہوتے تھے۔ اب بفضلہ تعالیٰ سب لوگ جمعہ میں حاضر ہو جاتے ہیں۔ پہلے مولوی صاحب نے فتویٰ دیا ہے کہ ہمارا جمعہ باطل ہے کہ ہر ایک گاؤں میں علاحدہ جمعہ ثابت نہیں۔ اس لیے درخواست ہے کہ ہم کو بتایا جائے کہ کیا واقعی ہمارا جمعہ باطل ہے یا صحیح؟ ہم اہلحدیث ہیں اور پریشان ہیں۔ بینوا توجروا!

مرسلہ: مولوی نیک محمد صاحب، مدرس مدرسہ غزنویہ امرتسر کڑہ، مہان سنگھ کوچہ نگران مسجد قدس

**جواب** صورتِ مسئولہ میں جبکہ آپ لوگوں کا چھوٹا گاؤں دوسرے بڑے گاؤں سے بالکل قریب ہے، ایک میل سے بھی کم فاصلے پر ہے تو اس صورت میں آپ لوگوں کو اسی بڑے گاؤں میں جمعہ پڑھنا چاہیے، جہاں آپ لوگ پہلے پڑھا کرتے تھے۔ عہدِ نبوی ﷺ میں صحابہ رضی اللہ عنہم دو دو تین تین میل کے فاصلے سے مسجدِ نبوی میں جمعہ پڑھنے کے لیے آیا کرتے تھے اور بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینے اور آس پاس میں نو مسجدیں تھیں اور جمعہ کے دن ان تمام مسجدوں کے مصلی مسجدِ نبوی میں آ کر نمازِ جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ گاؤں میں بلاشبہہ نمازِ جمعہ جائز و درست ہے، لیکن ہر گاؤں میں، جو باہم ایک دوسرے سے بالکل قریب ہوں، نمازِ جمعہ نہیں پڑھنا چاہیے، بلکہ ان میں سے کسی ایک گاؤں میں جمعہ قائم کرنا چاہیے اور قریب گاؤں کے لوگوں کو اسی ایک گاؤں میں جا کر جمعہ پڑھنا چاہیے۔

تلخیص الحبیر (صفحہ: ۱۳۳) میں ہے:

”و روىٰ أبو داود في المراسيل عن بكير بن الأشج أنه كان بالمدينة تسعة مساجد مع مسجده ﷺ... أخرجه البيهقي في المعرفة، ويشهد له صلاة أهل العوالي مع النبي ﷺ الجمعة، كما في الصحيح، وصلاة أهل قباء معه، كما رواه ابن ماجه و ابن خزيمة، وأخرج الترمذي من طريق رجل من أهل قباء عن أبيه قال: أمرنا النبي ﷺ أن نشهد الجمعة من قباء، وروى البيهقي أن أهل ذي الحليفة كانوا يجمعون بالمدينة، قال: ولم ينقل أنه أذن لأحد في إقامة الجمعة في شيء من مساجد المدينة، ولا في القرىٰ التي بقربها“[1]

[امام ابو داود نے مراسیل میں بکیر بن الاشج سے روایت کی ہے کہ مدینہ طیبہ میں آپ ﷺ کی مسجد کے ساتھ ساتھ نو مسجدیں تھیں... اس کو امام بیہقی نے معرفت میں بیان کیا ہے اور اہلِ عوالی کا نبی اکرم ﷺ

[1] التلخيص الحبير (٢/ ٥٥)

کے ساتھ جمعے کی نماز ادا کرنا بھی اس پر شاہد ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، نیز اہلِ قبا کے ایک آدمی سے بیان کیا ہے، اس کا کہنا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم قبا (سے چل کر آپ ﷺ کے ساتھ) جمعے میں حاضر ہوا کریں۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے روایت کی ہے کہ ذوالحلیفہ والے مدینے میں جمعہ ادا کرتے تھے، چنانچہ انھوں نے کہا یہ منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے کسی کو مدینے کی ان میں مساجد میں سے کسی مسجد میں جمعہ قائم کرنے کی اجازت دی ہو اور نہ ہی ان بستیوں میں جو اس کے قرب و جوار میں تھیں]

نیز اسی تلخیص الحبیر میں ہے:

”وقال ابن المنذر: لم يختلف الناس أن الجمعة لم تكن تصلىٰ في عهد النبي ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين إلا في مسجد النبي ﷺ، وفي تعطيل الناس مساجدهم يوم الجمعة واجتماعهم في مسجدٍ واحد أبين البيان بأن الجمعة خلاف سائر الصلوات، وأنها لا تصلىٰ إلا في مكان واحد“[1] انتهىٰ، هذا ما عندي والله تعالىٰ أعلم

[ابن المنذر کا بیان ہے کہ لوگوں کا اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ نبی مکرم ﷺ کے دور میں خلفائے راشدین کے دور میں صرف مسجدِ نبوی ہی میں جمعہ ادا کیا جاتا تھا، لوگوں کا جمعے کے دن اپنی مساجد کو چھوڑنا اور ایک مسجد میں جمع ہونا اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ جمعے کا معاملہ باقی کی دوسری نمازوں سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ اس کو ایک ہی جگہ میں ادا کیا جائے]

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله تعالىٰ عنه (۳۰/ جمادى الأولىٰ ۱۳۰۲هـ)

## دیہات میں نمازِ جمعہ کا مسئلہ:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ چھوٹا گاؤں جس میں جمعہ درست نہیں، اس کی کیا تعریف ہے اور چھوٹا گاؤں کتنے آدمیوں کا ہوتا ہے اور بڑا گاؤں جس میں جمعہ درست ہے، وہ کتنے آدمیوں کا ہوتا ہے اور اگر چھوٹے گاؤں میں پڑھیں تو پھر ظہر پڑھنا ضروری ہے یا نہیں اور بڑے گاؤں میں جمعہ کے بعد ظہر پڑھیں یا نہیں؟ بینوا توجروا!

**جواب** واضح ہو کہ جمعہ پڑھنے کے لیے کسی خاص قسم کی بستی ہونے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ بات کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں ہے، بلکہ شرعی دلیل سے یہ ثابت ہے کہ جمعہ کا پڑھنا ہر جگہ فرض ہے، خواہ شہر ہو یا گاؤں اور خواہ بڑا گاؤں ہو یا چھوٹا گاؤں، چنانچہ قرآن شریف میں ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ۹]

[1] المصدر السابق

یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو۔

ظاہر ہے کہ اس آیت میں جناب باری تعالیٰ نے عام طور پر ہر مسلمان کو فرمایا کہ جمعہ کے دن جمعہ کی اذان ہو تو لوگ فوراً حاضر ہوں، لہٰذا اس آیت سے صاف معلوم ہوا کہ جمعہ کے لیے کسی قسم کی بستی ہونے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں البتہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جمعہ کے لیے اس قدر آدمی ہونے چاہییں کہ جماعت ہو جائے۔ چنانچہ منتقی میں ہے:

”عن طارق بن شهاب عن النبيﷺ قال: «الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض»[1] رواه أبو داود. انتهیٰ مختصراً

یعنی ہر مسلمان پر فرض ہے کہ جمعہ کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھے، مگر چار شخص: غلام مملوک، عورت، لڑکا اور مریض، یعنی ان چار شخصوں پر نماز جمعہ فرض نہیں، پس جمعہ کے لیے اتنے آدمی ہونے چاہییں کہ جن سے جماعت ہو جائے اور جماعت کے لیے کم از کم دو شخص ہونا چاہیے۔ نیل الاوطار میں ہے:

”وأما الاثنان فبانضمام أحدهما إلى الآخر يحصل الاجتماع، وقد أطلق الشارع اسم الجماعة عليهما، فقال: «الاثنان فما فوقهما جماعة» كما تقدم في أبواب الجماعة“[2]

[جب ایک دوسرے سے مل جائیں تو اجتماع حاصل ہو جاتا ہے اور شارع نے اس پر جماعت کا اطلاق کیا ہے۔ فرمایا: دو اور اس سے اوپر جماعت ہے]

خلاصہ یہ کہ دو شخصوں سے جماعت ہو جاتی ہے۔ اب آیت اور حدیث دونوں کے ملانے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جمعہ کے لیے کسی خاص قسم کی بستی ہونے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ بقدر جماعت آدمی ہونے چاہئیں، جس کا کم سے کم درجہ دو عدد ہے، لہٰذا ان دلیلوں کے بموجب اگر کوئی ایسی بستی ہو کہ اس میں صرف دو ہی مسلمان ہوں تو ان پر بھی جمعہ فرض ہے۔

ہاں البتہ حنفیہ کے نزدیک جمعہ کے لیے مصر، یعنی شہر کا، ہونا شرط ہے اور اس کے ثبوت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے: ”لا جمعة و لا تشريق و لا فطر و لا أضحىٰ إلا في مصر جامع“[3] استدلال کرتے ہیں، لیکن واضح ہو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے جمعہ کے لیے مصر کا شرط ہونا ہرگز ثابت نہیں ہوتا اور خود حنفیہ کے اصول و قواعد کی رو سے بھی ثابت نہیں ہوتا، اس واسطے کہ آیتِ قرآن اور احادیثِ صحیحہ مرفوعہ اس قول کی صاف نفی کرتی ہیں، کیونکہ آیت و احادیثِ مرفوعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ صحتِ جمعہ کے لیے مصر کا ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ ہر جگہ اور ہر مقام میں

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٠٦٧)
[2] نيل الأوطار (٣/ ٢٨٣)
[3] مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ١٠١)

اقامتِ جمعہ صحیح و درست ہے، مصر ہو خواہ مصر نہ ہو اور حنفیہ لکھتے ہیں کہ جب حدیث مرفوع صحابی کے کسی قول کی نفی کرے، یعنی صحابی کا قول حدیث مرفوع کے خلاف ہو تو وہ قول حجت نہیں ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

"قول الصحابي حجة فيجب تقليده عندنا إذا لم ينفه شيئ آخر من السنة"[1] انتھیٰ

[ہمارے نزدیک صحابی کا قول حجت ہے اور اس کی تقلید ضروری ہے، جب کہ اس سے کسی حدیث کی نفی نہ ہوتی ہو]

بنا بریں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قولِ مذکور حجت نہیں ہوسکتا، لہٰذا اس قول سے جمعہ کے لیے مصر کا شرط ٹھہرانا خود حنفیہ کے اصول سے بھی باطل ہے۔

جمعہ کے بعد ظہر پڑھنا ہرگز جائز نہیں ہے، کیونکہ کسی دلیل شرعی سے جمعہ کے بعد ظہر پڑھنا ثابت نہیں اور جو لوگ جمعہ کے بعد ظہر پڑھنے کے قائل ہیں، وہ یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ دیہاتوں میں جمعہ کے فرض ہونے میں شک ہے، اس وجہ سے احتیاطاً ظہر پڑھ لینا چاہیے، سو یہ وجہ بالکل غلط اور باطل ہے، کیونکہ قرآن و احادیث سے دیہات اور غیر دیہات میں جمعہ کا فرض ہونا نہایت صاف اور صراحت کے ساتھ ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا ذرا بھی شک و شبہہ نہیں، پس جمعہ کے بعد ظہر کو جائز بتانا بنائے فاسد علی الفاسد ہے۔ و اللّٰہ أعلم بالصواب

حررہ: أبو محمد عبد الحق أعظم گڈھی، عفي عنه (۹/ ذي قعده ۱۳۱۹ھ) سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** فی الواقع قرآن و حدیث سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہر جگہ اور ہر مقام میں اقامتِ جمعہ درست ہے۔ اس بارے میں چھوٹے اور بڑے گاؤں کی تفریق نہیں آئی ہے کہ بڑے گاؤں میں تو جمعہ درست ہو اور چھوٹے گاؤں میں نادرست، بلکہ ہر جگہ اور ہر گاؤں میں خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو، اقامتِ جمعہ درست ہے۔ علمائے حنفیہ جمعہ کے درست ہونے کے لیے جو مصر کا ہونا شرط لکھتے ہیں، سو ان کی یہ بات بالکل بے دلیل ہے اور بے اصل ہے اور ساتھ اس کے مصر کی تعریف میں انھوں نے بڑا ہی اختلاف کیا ہے۔ کوئی مصر کی تعریف کچھ لکھتا ہے اور کوئی کچھ اور ان کی تعریفات متخالفہ و متناقضہ میں سے کوئی تعریف بھی نہ لغت سے ثابت ہے اور نہ قرآن و حدیث سے، بلکہ فقہائے حنفیہ نے محض اپنی اپنی رائے سے لکھی ہیں۔

جمعہ کے بعد ظہر پڑھنا ہرگز جائز نہیں، نہ چھوٹے گاؤں اور نہ بڑے گاؤں میں اور نہ کسی اور مقام میں۔ رسالہ "التحقیقات العلی" میں مرقوم ہے کہ نمازِ جمعہ فرضِ عین ہے، فرضیتِ ظہر اس سے ساقط ہوجاتی ہے، اس لیے کہ صلاۃِ جمعہ قائم مقام صلاۃِ ظہر ہے، پس جس شخص نے ظہر احتیاطی ادا کی، اس نے ایک صلاۃ مفروضہ کو دوبار ایک دن، ایک وقت میں بلا اذن شارع ادا کیا اور یہ ممنوع ہے:

---

[1] فتح القدير (۲/ ٦٨)

"عن ابن عمر قال قال رسول اللهﷺ: «لا تصلوا صلاة في يوم مرتين» [1]

[آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ایک ہی دن میں ایک ہی نماز کو دو مرتبہ مت پڑھو]

پس جب جمعہ بالکل قائم مقام ظہر کے ہوا تو اب جمعہ کے بعد ظہر پڑھنا جائز نہ ہوا اور کسی سلف صالحین صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین اور محدثین رحمہم اللہ سے یہ ظہر احتیاطی منقول نہیں، نہ ان میں سے کسی نے پڑھا اور نہ پڑھنے کا حکم دیا، بلکہ یہ ظہر احتیاطی بدعت و محدث فی الدین ہے، پڑھنے والا اس کا عاصی و آثم ہوگا، کیونکہ یہ ایک بدعت نکالی گئی ہے۔ دین میں بعض متاخرین حنفیہ نے اس کو نکالا ہے، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے:

"وقد أفتيت مراراً بعدم صلاة الأربع بعدها بنية ظهر خوف اعتقادهم عدم فرضية الجمعة، وهو الاحتياط في زماننا" [2]

[میں نے کتنی مرتبہ فتویٰ دیا ہے کہ جمعہ کے بعد چار رکعت ظہر کی نیت سے جائز نہیں، جس کو ہمارے زمانے میں احتیاطی کہا جاتا ہے]

نیز بحر الرائق میں ہے:

"لهذا أطال في فتح القدير في بيان دلائلها، ثم قال: إنما أكثرنا فيه نوعا من الإكثار لما تسمع من بعض الجهلة أنهم ينتسبون إلى مذهب الحنفية عدم افتراضها (إلى قوله) أقول: قد أكثر ذلك من جهلة زماننا أيضاً ومنشأ جهلهم صلاة الأربع بعد الجمعة بنية الظهر، وإنما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد، وليست هذه الرواية بالمختارة، وليس هذا القول، أعني اختيار صلاة الأربع بعدها، مرويا عن أبي حنيفة وصاحبيه" [3] انتهىٰ كلامه.

[فتح القدیر میں اس کے دلائل کو بسط سے بیان کیا ہے، پھر کہا: ہم نے اس بحث کو اس لیے طول دیا ہے کہ بعض جاہلوں سے سننے میں آتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو حنفی کہتے ہیں اور جمعہ کو فرض نہیں سمجھتے۔ میں کہتا ہوں: ہمارے زمانے میں جاہلوں کی اکثریت ہے اور ان کی جہالت کی دلیل یہ ہے کہ وہ جمعہ کے بعد ظہر کی نیت سے چار رکعت پڑھتے ہیں، جس کو بعض متاخرین نے جمعہ میں شک کی وجہ سے جاری کیا ہے اور شک اس بنا پر ہے کہ ایک شہر میں متعدد جمعے جائز نہیں۔ یہ روایت صحیح نہیں اور نہ چار رکعت کا ثبوت بعد جمعہ کے امام ابو حنیفہ اور صاحبین سے مروی ہے]

[1] مسند أحمد (۲/ ۱۹) سنن أبي داود، رقم الحديث (۵۷۹) سنن النسائي، رقم الحديث (۲۱۸۹)

[2] البحر الرائق (۲/ ۱۵۱)

[3] البحر الرائق (۲/ ۱۵۰) نیز دیکھیں: فتح القدير (۲/ ۵۰)

پس مرد متبع سنت وہ ہے جو اس بدعت و محدث فی الدین کی بیخ کنی کرے اور لوگوں کو اس ظہر احتیاطی کے پڑھنے سے روکے۔[1] انتهىٰ ما في التحقيقات العلىٰ مختصراً، والله أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## دیہات میں نمازِ جمعہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر:

**سوال** از حقیر فقیر ابو تراب محمد عبدالرحمٰن گیلانی، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ بخدمت شریف شیخ العرب والعجم، محی السنۃ وقامع البدعۃ، شمس العلما جناب حضرت مولانا مولوی سید محمد نذیر حسین صاحب دام فیضہم! واضح رائے عالی باد!

میں نے ایک رسالہ مسمیٰ "بإزالة الشبهة عن فرضية الجمعة" مع ترجمہ مطبوعہ احمدی لاہور، کو اول سے آخر تک دیکھا، اس رسالے کے صفحہ (۲۴) میں یہ عبارت لکھی ہوئی ہے:

"وقال ابن أبي شيبة: حدثنا جرير عن منصور عن طلحة عن سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن أنه قال قال علي رضی اللہ عنہ: لاجمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع، ذكره العيني في عمدة القاري، وسنده صحيح"[3]

[حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جمعہ اور تشریق بڑے شہر ہی میں ہے]

اب التماس یہ ہے کہ اس ناچیز کے پاس اسماء الرجال میں تین ہی کتابیں ہیں: میزان الاعتدال، تقریب التہذیب، خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال۔ راقم خاکسار کے مسکن کی جگہ بہت چھوٹی سی بستی ہے، بھائی احناف اس رسالے کو دیکھ کر مجھ پر بڑا اعتراض کر کے کہتے ہیں کہ تم ایسی بستی میں کیوں جمعہ پڑھتے ہو۔ کتبِ مذکورہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جریر جو اس میں راوی ہے، منصور سے اگرچہ رواۃ صحاح سے ہے، لیکن متکلم فیہ ہے اور منصور ان کا استاذ ہے، لیکن ان کے ہم نام بہت سے راوی ہیں، کوئی ثقہ ہے اور کوئی ضعیف، اور یہ معلوم نہیں کہ طلحہ سے کون منصور روایت کرتا ہے اور طلحہ کے بھی ہم نام بہت سے ہیں، کوئی ثقہ کوئی ضعیف، اور معلوم نہیں کہ کون طلحہ سعد بن عبیدہ سے روایت کرتا ہے اور سعد بن عبیدہ ثقہ ہیں، لیکن ابو عبدالرحمان سے روایت کرتے ہیں اور ابو عبدالرحمان کے ہم نام بھی بہت ہیں، کوئی مجہول اور کوئی غیر مجہول، لیکن جو ابو عبدالرحمان حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں، ان کا پتا ان کتابوں سے نہیں لگتا ہے، الحاصل جریر کو منصور سے تلمذ ضرور ہے، لیکن منصور کو طلحہ سے اور طلحہ کو سعد بن عبیدہ سے اور سعد بن عبیدہ کو ابو عبدالرحمٰن سے اور ابو عبدالرحمان کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ہرگز تلمذ نہیں معلوم ہوتا ہے۔ اب التماس یہ ہے کہ عینی حنفی نے سند مذکور کو جو صحیح کہا ہے، آیا یہ کہنا ان کا صحیح ہے یا نہ؟ کتبِ مذکورہ و دیگر کتبِ رجال سے سند

---

[1] التحقيقات العلىٰ بإثبات فرضية الجمعة في القرىٰ ضمن مجموعة مقالات علامه شمس الحق العظيم آبادي (ص: ٤٦٥)

[2] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٥٧٧)

[3] مصنف ابن أبي شيبة (٢/ ١٠١)

مذکور کی تنقید فرمائی جائے۔ بینوا توجروا!

**جواب** علامہ عینی حنفی رحمہ اللہ نے جو اثرِ علی رضی اللہ عنہ کی سند کو مذکور صحیح کہا ہے، سوان کا یہ کہنا صحیح ہے۔[1] قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الأوطار" (۳/ ۱۱۰) میں لکھا ہے کہ ابن حزم نے اثرِ علی رضی اللہ عنہ کی تصحیح کی ہے اور حافظ ابن حجر درایہ تخریج ہدایہ (ص: ۱۳۱) میں لکھتے ہیں:

"حديث: لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحىٰ إلا في مصر جامع، لم أجده، وروى عبد الرزاق عن علي موقوفاً: لا تشريق ولا جمعة إلا في مصر جامع، وإسناده صحيح، ورواه ابن أبي شيبة مثله، وزاد: ولا فطر ولا أضحىٰ، وزاد في آخره: ومدينة عظيمة، وإسناده ضعيف"

[حدیث «لا جمعة ولا تشريق» میں نے کہیں نہیں دیکھی۔ عبدالرزاق نے اس کو حضرت علی سے موقوفاً روایت کیا ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔ ابن ابی شیبہ میں مدینہ عظیمہ (کسی بڑے شہر میں) کے الفاظ زائد ہیں]

نیز فتح الباری (۲/ ۳۸۰ مطبوعہ مصر) میں لکھتے ہیں:

"ومن ذلك حديث علي: لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع، أخرجه أبو عبيد بإسناد صحيح إليه موقوفا"

[اسی سے حضرت علی کی موقوف حدیث ہے: «لا جمعة ولا تشريق» جس کو ابو عبید نے صحیح سند سے موقوفاً روایت کیا ہے]

مگر واضح رہے کہ حضرت علی کے اس اثر کے صحیح ہونے سے قری اور بستیوں میں نماز جمعہ پڑھنے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی:

اولاً: اس وجہ سے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول ایک ایسا قول ہے، جس میں قیاس و اجتہاد کو دخل ہے اور صحابی کا ایسا قول بالاتفاق حجت نہیں ہے۔ علامہ شوکانی "نیل الأوطار" (۳/ ۱۱۰) میں لکھتے ہیں:

"وللاجتهاد فيه مسرح فلا ينتهض للاحتجاج به" انتهى

[1] قولہ: صحیح ہے۔ اقول: اس لیے کہ سند مذکور میں منصور بن المعتمر ہے اور طلحہ بن مصرف ہے اور ابو عبدالرحمٰن مغلّی ہے، جس کا نام عبداللہ بن حبیب ہے۔ یہ سب راوی ثقہ اور رجال صحیحین وغیرہ میں سے ہیں، البتہ جریر بن عبدالحمید مذکور کو اخیر عمر میں وہم ہوگیا تھا اور علاوہ طلحہ بن مصرف کے ہر ایک راوی کو اپنے استاذ سے تلمذ اور سماع ثابت ہے۔ طلحہ بن مصرف کی اگرچہ سعد بن عبیدہ سے سماع کی تصریح نہیں، مگر سماع ممکن ہے، کیوں کہ یہ دونوں تابعی کوفی ہم عصر ہیں اور پھر طلحہ باوجود ثقہ اور غیر مدلس ہونے کے روایت بھی کرتا ہے تو سماع ضروری ہوا۔ مزید برآں عبدالرزاق کی صحیح روایت میں زبید یامی نے طلحہ کی متابعت بھی کی ہے۔ لہٰذا سند مذکور کو بقول امام مسلم صحیح کہنا صحیح ہے۔ واللہ أعلم، هذا ملتقط من تهذيب التهذيب و نصب الراية. (ابو سعید محمد شرف الدین)

[اس میں اجتہاد کو دخل ہے، لہٰذا اس سے احتجاج جائز نہیں ہے]

ثانیاً: اس وجہ سے کہ آیتِ قرآنیہ و احادیثِ مرفوعہ مطلق و عام ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ مصر اور غیر مصر ہر مقام میں اقامتِ جمعہ جائز و درست ہے، پس یہ نصوصِ مطلقہ و عامہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کے نافی ہیں اور صحابی کا ایسا قول جس کی احادیثِ مرفوعہ و آیاتِ قرآنیہ سے نفی ہوتی ہو، وہ قول بالاتفاق حجت نہیں۔ فقہائے حنفیہ کو بھی اس کا اعتراف ہے۔

ثالثاً: اس وجہ سے کہ آیت: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] [اے ایمان والو! جب جمعہ کی نماز کے لیے اذان کہی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو] ہر مکلّف کو عام ہے اور ہر مکان مصر و غیر مصر کو شامل، پس اس آیتِ قرآنیہ کے عموم سے مصر و غیر مصر، ہر جگہ و ہر مقام میں اقامتِ جمعہ کا جائز و درست ہونا صاف و روشن ہے۔

علامہ ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکاۃ میں لکھتے ہیں:

"دليل الافتراض من كلام الله تعالىٰ يفيده علىٰ العموم في الأمكنة"[1] انتهىٰ

[اللہ تعالیٰ کے قول سے جمعہ فرض ہونے کی دلیل تمام جگہوں میں اس کے عموم پر دلالت کرتی ہے]

پس اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی وجہ سے یہ کہا جائے کہ بستیوں اور دیہاتوں میں اقامتِ جمعہ جائز نہیں، بلکہ فقط مصر ہی میں جائز ہے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے آیتِ قرآنیہ کی تخصیص لازم آتی ہے، حالانکہ صحابی کے قول سے قرآن کی تخصیص بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ نہایت تعجب ہے علمائے حنفیہ سے کہ ان کی تمام اصول کی کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ اخبارِ آحاد سے قرآن کی تخصیص جائز نہیں، چنانچہ تلویح میں ہے:

"لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لأن خبر الواحد دون الكتاب، ولأنه ظني، والكتاب قطعي، فلا يجوز تخصيصه، لأن التخصيص تغيير، والتغيير لا يكون إلا بما يساويه أو يكون فوقه"[2] انتهىٰ

یعنی خبرِ واحد سے قرآن کی تخصیص جائز نہیں، کیونکہ خبر واحد کا درجہ قرآن کے درجے سے ادنیٰ ہے، اس لیے کہ خبر واحد ظنی ہے اور قرآن قطعی ہے، پس خبر واحد سے قرآن کی تخصیص جائز نہیں، اس وجہ سے کہ تخصیص کے معنی ہیں متغیر کر دینا اور بدل دینا اور کسی شے کو متغیر کرنا اور اس کو بدل دینا اسی چیز سے ہوگا، جو اس شے کے مساوی ہو یا اس سے بڑھ کر ہو۔

[1] مرقاة المفاتيح (٣/ ١٠٥٠)

[2] شرح التلويح (٢/ ٣٩)

یہی مضمون اصولِ فقہ کی تمام کتابوں میں لکھا ہوا ہے، مگر باوجود اس کے وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قولِ مذکور سے، جو خبرِ واحد کے درجے میں بھی نہیں ہے، آیتِ مذکورہ کی تخصیص کرتے ہیں اور اس کے حکمِ عام کو اس قول سے منسوخ کرتے اور کہتے ہیں کہ اقامتِ جمعہ فقط مصر میں درست و جائز ہے اور غیر مصر میں ناجائز و نادرست۔

دیکھو! علمائے حنفیہ کا یہ صنیع کس قدر قابلِ تعجب ہے؟!

رابعاً: اس وجہ سے کہ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے غیر مصر میں جمعہ کا ناجائز ہونا نکلتا ہے تو حضرت عمر، عثمان، ابو ہریرہ، ابن عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم کے افعال و اقوال سے غیر مصر میں جمعہ کا جائز و درست ہونا ثابت ہوتا ہے، پس چونکہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال آیتِ مذکورہ و احادیثِ مرفوعہ کے موافق ہیں، لہٰذا انھیں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال کا لینا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کو ترک کرنا لازم ہے، یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کو اور ان صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کو ترک کرنا اور قول اللہ اور قولِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا لازم ہے:

قال اللّٰه تعالیٰ: ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَیْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا﴾ [النساء: ٥٩]

[اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر کسی چیز میں تمھارا جھگڑا ہو جائے تو اس کو اللہ اور رسول کے پاس لے آؤ، اگر تم اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہو، یہ بہت بہتر ہے اور اسی کا انجام اچھا ہے]

جب ہم نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یعنی قرآن و حدیث کی طرف رجوع کیا تو ثابت ہوا کہ اقامتِ جمعہ مصر و غیر مصر ہر جگہ جائز و درست ہے، پس اسی کو لینا اور اسی پر عمل کرنا فرض ہے۔ واللّٰه تعالیٰ أعلم وعلمه أتم. کتبه: محمد عبد الرحمن، عفا اللّٰه عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## عیدین کے مسائل و احکام

### نمازِ عید صحرا میں ادا کرنا سنت ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عرصہ بیس برس سے اوپر ہوا کہ اہلِ حدیث اور حنفیہ میں نزاع ہوئی اور دو فرقے ہو گئے۔ ایک فرقہ اہلِ حدیث نماز جمعہ اور عیدین کی ایک محلے کی مسجد میں ادا کرتے رہے۔ اس عرصے میں ہم لوگوں کو معلوم ہوا کہ عیدین کی نماز صحرا میں ادا کرنا افضل ہے۔ پس اس محلے کی مسجد کو چھوڑ کر عیدین کی نماز ادا کرنے کے لیے چند آدمی صحرا میں چلے گئے۔ پس اس کے بعد چند آدمیوں نے طعن لعن کی اور توڑنا جماعت کا چاہا اور بعض علما نے فرمایا کہ جو شخص بخیالِ سنت کے صحرا میں جائے گا، ماشاء اللہ ثواب پائے

[1] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٥٩٥)

گا اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ کا ہاتھ اوپر جماعت کے ہے، جماعت کو مقدم رکھو اور پیسے کے واسطے جاتے ہو، اشرفی چلی جاتی ہے۔ بعض علما نے یہ فرمایا کہ جس مسجد میں پنج گانہ نماز ادا کی جاتی ہے، اس مسجد میں نماز عیدین ادا کرنا مکروہ معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ میرے خیال میں توڑنا جماعت کا نہیں معلوم ہوتا ہے۔ پس ہم کو معلوم ہونا چاہیے کہ ان دونوں میں ہمارے لیے کون افضل ہے جس کی ہم پیروی کریں؟

**جواب** آپ لوگوں کے لیے افضل یہ ہے کہ صحرا میں نماز پڑھیں، کیونکہ سنت کے مطابق یہی فعل ہے اور محلے کی مسجد میں بلا عذر پڑھنا خلاف سنت ہے، اس پر اہلِ حدیث اور حنفیہ سب کا اتفاق ہے، چنانچہ نمونے کے طور پر دونوں فریق کی دو دو ایک ایک سندیں لکھی جاتی ہیں۔

منتقی میں ہے:

"عن علي رضی اللہ عنہ قال: من السنة أن تخرج إلى العيد ماشيا وأن تأكل شيئاً قبل أن تخرج. رواه الترمذي وقال: حديث حسن"[1]

[حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ عید گاہ کی طرف پیدل جایا جائے اور عید کی نماز پڑھنے سے پہلے کچھ کھا لیا جائے]

ہدایہ میں ہے:

"ويتوجه إلى المصلیٰ، ولا يكبر عند أبي حنيفة في طريق المصلیٰ، وعندهما: يكبر"[2]

[عیدگاہ کی طرف جاتے ہوئے راستے میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک تکبیریں نہ کہے اور صاحبین کے نزدیک تکبیریں کہے]

نیز شرح وقایہ میں ہے:

"ويخرج إلى المصلیٰ غير مكبر جهرا في طريقه، نفیٰ التكبير بالجهر حتى لو كبر من غير جهر لكان حسنا"[3]

[عیدگاہ کی طرف جاتے ہوئے آہستہ آواز سے تکبیریں کہے۔ امام ابو حنیفہ سے جو نفی ذکر کی گئی ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ اونچی آواز سے نہ کہے]

خاص کر حنفیہ کے نزدیک نمازِ عیدین صحرا میں پڑھنا سنت مؤکدہ ہے، چنانچہ عمدۃ الرعایۃ حاشیہ شرح وقایہ میں ہے:

"قوله: ويخرج إلى المصلیٰ: بصيغة المجهول، هو موضع في الصحراء يصلي فيه

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٥٣٠)
[2] الهداية (ص: ٨٤)
[3] شرح الوقاية (٢/ ١٨٤)

صلاة العيدين، ويقال له: الجبانة، ومطلق الخروج من بيته إلى الصلاة وإن كان واجبا بناء علىٰ أن ما يتم به الواجب واجب، لكن الخروج إلى الجبانة سنة مؤكدة، وإن وسعهم المسجد الجامع... والأصل فيه أن النبيﷺ كان يخرج إلى المصلىٰ ولم يصل صلاة العيدين في مسجده مع شرفه إلا مرة بعذر المطر، كما بسطه ابن القيم في زاد المعاد، والقسطلاني في المواهب اللدنية وغيرهما، والأحاديث في هذ الباب مخرجة في كتب السنن وغيرها"[1] انتهىٰ

[عیدین کی نماز کے لیے جبانہ مقام کی طرف نکلنا سنت سے ہے۔ یہ صحرا میں ایک مقام ہے، نمازِ عید کے لیے گھر سے نکل کر باہر جانا واجب اور جبانہ میں جانا سنت ہے، اگرچہ مسجد وسیع ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنی مسجد میں عیدین کی نماز سوائے ایک دفعہ کے (وہ بھی بارش کے عذر سے) نہیں پڑھی، حالانکہ مسجد نبوی کی کتنی فضیلت ہے]

مختصراً خلاصہ یہ کہ عیدین کی نماز صحرا میں پڑھنا یہی فعل سنت کے مطابق ہے، لہٰذا اس تقدیر پر لوگوں کا لعن طعن کرنا اورتفریقِ جماعت کہنا ہرگز صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ بات بہت ظاہر ہے کہ لعن طعن کا محل اورتفریقِ جماعت کا باعث انسان اس وقت ہوسکتا ہے کہ جب یہ فعل شر وفساد کی نیت سے کرے، لیکن اگر ادائے سنت کے ارادے سے کرے تو ہرگز نہیں ہوسکتا، لہٰذا یہ اعتراض فریقِ ثانی پر بھی موجود ہے، کیونکہ جب جماعت کا قائم رکھنا ضروری ہے تو وہ لوگ بھی کیوں نہیں صحرا میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھتے، تاکہ جماعت بھی قائم رہے اور سنت پر بھی عمل ہو؟

علیٰ ہذا القیاس بعض عالموں نے جو یہ فرمایا ہے کہ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے اور اس کو مقدم رکھنا چاہیے اور اشرفی کو چھوڑ کر پیسے کے واسطے نہیں جانا چاہیے، سو یہ قول بھی قابلِ تسلیم نہیں، کیونکہ ان سب باتوں کے لیے شرط یہ ہے کہ حضرت کی سنتوں پر عمل رہے اور اگر یوں ہی جماعت مقدم کی جائے تو ایک روز ایسا آئے گا کہ تمام سنتیں اٹھ جائیں گی اور اہلِ اسلام خالی ہاتھ رہ جائیں گے، لہٰذا جو حضرات مخالف ہیں، ان کو چاہیے کہ وہ اس سنت پر عمل کریں اور تعصب کو راہ نہ دیں، کیونکہ یہ دین کا معاملہ ہے۔ واللّٰه تعالىٰ أعلم، حرره: عبدالحق. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** فی الواقع عیدین کی نماز صحرا ہی میں پڑھنا سنت ہے اور بلا عذر مسجد میں پڑھنا خلاف سنت ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے عیدین کی نماز ہمیشہ صحرا ہی میں ادا فرمائی ہے، حالانکہ مسجد نبوی میں ایک نماز اور مقاموں کی ہزار نماز سے افضل ہے۔ باوجود اس فضیلت کے کبھی آپ نے بلا عذر مسجد نبوی میں عیدین کی نماز نہیں پڑھی اور نہ آپ کے بعد خلفائے راشدین نے پڑھی۔[2]

---

[1] عمدة الرعاية (٣/ ٧٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٣٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٣٩٤)

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"استدل به (أي بحديث أبي سعيد الخدري: كان النبي ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحى إلى المصلىٰ) على استحباب الخروج إلى الصحراء لصلاة العيد، وأن ذلك أفضل من صلاتها في المسجد لمواظبة النبيﷺ على ذلك مع فضل مسجده، وقال الشافعي في الأم: بلغنا أن رسول اللهﷺ كان يخرج في العيدين إلى المصلىٰ بالمدينة، و كذا من بعده إلا من عذر مطر ونحوه"[1] انتهىٰ بقدر الحاجة.

[ابو سعید خدری کی حدیث (کہ آنحضرت ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ باہر جا کر پڑھا کرتے تھے) سے عیدین کی نماز کے لیے صحرا کی طرف نکلنے کے مستحب ہونے پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ مسجد میں نماز پڑھنے سے افضل ہے، کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے اسی پر ہمیشگی کی ہے، باوجود مسجد نبوی کی فضیلت کے۔ امام شافعی نے کتاب الام میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد کے لوگ صحرا میں جا کر نماز پڑھا کرتے تھے، ہاں اگر بارش کا عذر ہوتا تو مسجد میں پڑھتے]

پس جو لوگ عیدین کی نماز بلا عذر مسجد میں پڑھتے ہیں، وہ خلاف سنت کرتے ہیں اور صحرا میں جانے والوں پر لعن طعن کرنا یا ان پر تفریقِ جماعت کا الزام دینا محض بے جا اور ناروا کام ہے۔ واللّٰہ تعالی أعلم بالصواب

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنا ثابت نہیں:

اخبار ''اہلِ حدیث'' مشمولہ ۲۷؍ رمضان، ۴؍ شوال ۱۳۶۱ھ میں ایک صاحب کا سوال شائع ہوا ہے:

''تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنے کے متعلق جو حدیثیں بیہقی وغیرہ میں وارد ہیں، وہ آپ کے نزدیک قابلِ احتجاج ہیں یا نہیں؟''

اس سوال کا جواب حضرت مفتی صاحب مدظلہ نے بہت مجمل اور غیر تشفی بخش دیا ہے، لہٰذا بغرض توضیح عرض ہے کہ تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنے کی جو مرفوع حدیثیں ذکر کی جاتی ہیں، وہ سب ضعیف اور ناقابلِ احتجاج ہیں، لیکن اگر ان کی صحت و ضعف سے قطع نظر کر کے بغور دیکھا جائے تو ان سے تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنا ثابت ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ان میں تکبیرات کے وقت رفع یدین کرنے کا ذکر ہی نہیں ہے، مثلاً: امام بیہقی نے سنن کبریٰ میں "باب رفع اليدين في تكبيرات العيدين" میں ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک حدیث ذکر کی ہے، جس کے آخر میں یہ

[1] فتح الباري (۲/ ۴۵۰)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۴۵۲)

جملہ مذکور ہے: ”ویرفعهما في كل تكبيرة، يكبرها قبل الركوع“[1] یعنی رسول اللہ ﷺ قبل رکوع کے ہر تکبیر میں رفع یدین کرتے تھے۔

اس حدیث میں تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنے کا ذکر نہیں ہے اور نہ اس حدیث سے تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنا ہی ثابت ہوتا ہے، کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث دوسرے طرق سے بھی مروی ہے، جن میں یہ جملہ ”ویرفعهما في كل تكبيرة قبل الركوع“ نہیں ہے، بجائے اس کے جملہ ”وإذا أراد أن يركع رفعهما“[2] وارد ہوا ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ جب رکوع کا ارادہ فرماتے تو رفع یدین کرتے۔

قال صاحب الجوهر النقي: وهذه العبارة لم تجئ فيما علمنا إلا في هذه الطريق؛ وجميع من روى هذا الحديث من غير هذه الطريق لم يذكروا هذه العبارة، إنما لفظهم: وإذا أراد أن يركع رفعهما أو نحو هذا من العبارة، وهذا اللفظ الذي وقع في هذا الباب من طريق بقية“[3] انتهىٰ

[جہاں تک ہمیں معلوم ہے کہ یہ عبارت صرف اسی طریق سے مروی ہے۔ اس طریق کے علاوہ جنھوں نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے، انھوں نے اس عبارت کو ذکر نہیں کیا ہے۔ ان کے الفاظ تو صرف یہ ہیں: جب آپ ﷺ رکوع کرنے کا ارادہ کرتے تو رفع یدین کرتے یا اس طرح کی کوئی عبارت ذکر کی ہے، اس باب میں جو یہ الفاظ واقع ہیں، یہ بقیہ کے واسطے سے ہیں]

پس جمعاً بین الاحادیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیثِ مذکور کا یہ مطلب مراد لینا متعین ہے کہ رسول اللہ ﷺ رکوع کے وقت رفع یدین کرتے تھے نہ کہ تکبیراتِ عیدین میں، اور امام بیہقی نے جو اس جملہ کو عام سمجھ کر باب ”رفع اليدين في تكبيرات العيدين“ میں ذکر کیا ہے، سو اس میں کلام اور نظر ہے۔

## دوسری حدیث:

دوسری مرفوع حدیث صاحبِ ہدایہ نے پیش کی ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

”ويرفع يديه في تكبيرات العيد، لقوله ﷺ: «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن...» وذكر من جملتها: تكبيرات الأعياد“[4]

یعنی تکبیراتِ عیدین (میں) رفع یدین کرنا چاہیے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ رفع الیدین نہ کیا

---

[1] سنن البيهقي (٢/ ٨٣)

[2] مسند أحمد (٢/ ١٣٣)

[3] الجوهر النقي لابن التركماني الحنفي (٣/ ٢٩٣)

[4] الهداية (ص: ٤٧)

جائے مگر سات جگہوں میں اور اُن میں تکبیراتِ عیدین کو بھی ذکر کیا۔

اس حدیث سے بھی تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنے پر استدلال و احتجاج صحیح نہیں ہے، کیونکہ حدیث کی کسی کتاب میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ مروی نہیں ہے اور جن الفاظ کے ساتھ مروی ہے، ان میں تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنے کا ذکر نہیں ہے۔[1] صاحب ہدایہ اپنی تصانیف میں اکثر ایسی حدیثیں نقل کر دیا کرتے ہیں جو کتبِ حدیث میں نہیں ملتیں۔[2]

قال الزيلعي في تخريج الهداية: "قلت: قد تقدم في صفة الصلاة، وليس فيه تكبيرات العيدين"[3]

[زیلعی نے تخریج ہدایہ میں کہا ہے: میں کہتا ہوں: یہ روایت صفۃ الصلاۃ میں گزر چکی ہے، مگر اس میں عید کی تکبیروں کا ذکر نہیں ہے]

وقال الحافظ ابن حجر في الدراية: "لم أجد هكذا بصيغة الحصر الصريحة، ولا بذكر القنوت، ولا تكبيرات العيدين"[4]

[حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے درایہ میں کہا: مجھے اس طرح حصر کے صریح صیغے کے ساتھ یہ روایت نہیں ملی ہے، نہ قنوت کے ذکر کے ساتھ اور نہ ہی تکبیراتِ عیدین کے ساتھ]

وقال ابن الهمام في فتح القدير: "تقدم الحديث في باب الصلوة، وليس فيه تكبيرات العيد"[5] انتهى

[ابن الہمام نے فتح القدیر میں کہا ہے: یہ حدیث ''باب الصلاۃ'' میں گزر چکی ہے، لیکن اس میں تکبیراتِ عید کا ذکر نہیں ہے]

اس حدیث میں جن سات جگہوں میں رفع یدین کرنے کا ذکر ہے، وہ یہ ہیں:

① افتتاحِ نماز کے وقت۔
② استقبالِ قبلہ کے وقت۔
③ صفا پر۔
④ مروہ پر۔
⑤ عرفات پر۔
⑥ موقفین میں۔

① طحاوی کی ایک روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ابراہیم نخعی کا قول ہے۔ (عمدة الرعاية: ١/ ٣٢٨) [مولف]

② قال المولوي عبد الحي رحمہ اللہ في الأجوبة الفاضلة: ألا ترىٰ إلىٰ صاحب الهداية والرافعي قد ذكرا في تصانيفهما ما لم يوجد له أثر عند خبير بالحديث" [مولف]

③ نصب الراية (٢/ ١٤٩)

④ الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/ ١٤٨)

⑤ فتح القدير (٢/ ٧٧)

⑦ عند الجمرتین۔

(دیکھیے! ان میں تکبیراتِ عیدین کا ذکر کہاں ہے؟ وإذ ليس فليس)

واضح ہو کہ ہم نے ان دونوں حدیثوں کی صحت وضعف سے عمداً قطع نظر کر لیا ہے، اس وجہ سے کہ ان کی صحت نہ تو تکبیراتِ عیدین میں عدمِ رفع یدین کے قائلین کے لیے مضر اور قادح ہے، کیونکہ ان میں تکبیراتِ عیدین رفع یدین کرنے کا ذکر نہیں ہے اور نہ رفع یدین کے قائلین کے لیے مفید اور کارآمد۔ لا يسمن ولا يغني من جوع.

تعجب ہے احناف سے کہ وہ تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کے قائل ہیں، حالاں کہ رسول اللہ ﷺ سے تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنا ثابت نہیں ہے اور جن تکبیرات میں رفع یدین کرنا ثابت ہے، ان میں منع کرتے ہیں۔ تلك إذا قسمة ضيزیٰ!!

الحاصل تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرنا کسی حدیث مرفوع صحیح وصریح سے ثابت نہیں ہے، ہاں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما تکبیراتِ عیدین میں رفع یدین کرتے تھے، مگر آپ کا یہ فعل اجتہادی تھا، جیسے: آپ وضو میں سات سات مرتبہ پیر دھوتے تھے اور اذان میں اللہ اکبر تین تین مرتبہ اور حی علی خیر العمل کہتے تھے، نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ عیدین کی ہر تکبیر کے درمیان میں اللہ کی حمد وثنا کرتے اور نبی ﷺ پر درود بھیجتے تھے۔ (سبل السلام: ۱/ ۱۱۳)

غرض یہ صحابہ کے اجتہادی افعال ہیں، جو حجت نہیں ہو سکتے۔[1] هذا ما ظهر لي في هذا الباب، والله تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: أبو الفضل عبد السميع المباركفوري، عفا الله تعالیٰ عنه.

## کیا عیدین میں دو خطبے ہیں یا ایک؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین وشرع متین مسئلہ ذیل میں کہ خطبہ عیدین کا ایک ہونا سنت ہے یا دو؟ ہمارے اطراف کے بعض علما کہتے ہیں کہ مطابق شرع شریف کے ایک خطبہ سنت ہے اور بعض علما کہتے ہیں کہ خطبہ عیدین کا مثل جمعہ کے دو ہونا چاہیے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کون حق پر ہے اور سنتِ نبوی کیا ہے؟ بینوا بالدلیل، توجروا عند اللہ الجلیل!

المستفتي: مولوی سلطان، موضع چھوٹی خوشنگری، ڈاکخانہ پورند پور ضلع بیر بھوم

**جواب** سنت یہی ہے کہ دو خطبے ہوں، حدیثوں میں ایسا ہی آیا ہے۔ واللہ أعلم

ابو الوفاء ثناء اللہ، کفاہ اللہ، امرتسری

مکرمی مولانا عبدالرحمان صاحب، دامت فیوضکم

---

[1] "أقوال الصحابة لا تنتهض للاحتجاج" (فتاویٰ نذیریہ: ۱/ ۱۹۶) نیل الأوطار (۱/ ۳۸۲) [مولف]

السلام علیکم ورحمۃ وبرکاتہ!

سوال مذکور کا جواب مولانا ثناء اللہ صاحب سے مع دلیل طلب کیا گیا تھا، مگر انھوں نے کوئی دلیل واحادیث پیش نہیں کیا ہے۔ امید کہ برائے مہربانی سوال مذکور کا جواب کہ عیدین میں خطبہ ایک پڑھنا چاہیے یا دو مثل جمعہ کے؟ مفصل مع احادیث پیش کر کے مشکور فرما دیں۔ جوابی ٹکٹ ارسالِ خدمت ہے۔ والسلام

**جواب** خطبہ جمعہ کے مثل عیدین میں دو خطبہ مسنون ہونا کسی حدیث صحیح صریح سے ثابت نہیں ہوتا اور جو لوگ عیدین میں دو خطبہ ہونے کو مسنون بتاتے ہیں، وہ اس کے ثبوت میں ابن ماجہ کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں:

”عن جابر قال: خرج رسول اللهﷺ يوم فطر أو أضحى فخطب قائما، ثم قعد قعدة، ثم قام“[1]

یعنی جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدالفطر یا عید الاضحیٰ کے دن نکلے، پس کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا، پھر بیٹھے، پھر کھڑے ہوئے۔

لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس کی سند میں اسماعیل بن مسلم واقع ہیں اور وہ ضعیف ہیں، و نیز اس کی سند میں ابو الزبیر واقع ہیں اور یہ مدلس ہیں، انھوں نے اس حدیث کو جابر رضی اللہ عنہ سے بلفظ ”عن“ روایت کیا ہے اور عنعنہ مدلس کا مقبول نہیں، نیز ایک یہ حدیث پیش کرتے ہیں:

”عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبهﷺ قال: السنة أن يخطب الإمام في العيدين خطبتين يفصل بينهما بجلوس“[2] (رواه الشافعي)

یعنی عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ سنت یہ ہے کہ امام عیدین میں دو خطبہ پڑھے اور دونوں خطبہ کے درمیان بیٹھ کر فصل کرے۔

لیکن عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ تابعی ہیں، پس ان کے اس قول سے کہ ”عیدین میں دو خطبہ پڑھنا سنت ہے“ سنت نبوی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

قاضی شوکانی نیل (ص: ۱۹۲) میں لکھتے ہیں:

”عبيد الله بن عبد الله تابعي، فلا يكون قوله: ”من السنة ... “ دليلاً على تعيينها سنة النبيﷺ كما تقرر في الأصول“ انتهىٰ

[عبیداللہ بن عبداللہ تابعی ہیں، لہٰذا ان کا یہ قول ”سنت ہے...“ اس کی تعیین نہیں کر سکتا کہ وہ نبی مکرم ﷺ کی سنت ہے، جیسا کہ اصول میں ثابت ہے]

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٢٨٩)

[2] مسند الشافعي (ص: ٧٧)

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی پیش کرتے ہیں: "قال: السنة أن يخطب في العيدين خطبتين فيفصل بينهما بجلوس" یعنی سنت یہ ہے کہ امام عیدین میں دو خطبے پڑھے اور دونوں خطبوں کے درمیان فصل کرے۔

لیکن یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔ حافظ زیلعی تخریجِ ہدایہ (ص: ۳۲۴) میں لکھتے ہیں:

"قال النووي في الخلاصة: وروي عن ابن مسعود قال: "السنة أن يخطب في العيدين خطبتين فيفصل بجلوس" ضعيف غير متصل، ولم يثبت في تكرير الخطبة شيئ، و لكن المعتمد فيه أيضا القياس على الجمعة"[1] انتهى كلامه

[نووی نے خلاصہ میں کہا ہے: ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کرتے ہوئے جو یہ فرمایا ہے: ''سنت یہ ہے کہ امام عیدین کے دو خطبے دے اور ان میں بیٹھ کر فصل کرے'' یہ ضعیف اور غیر متصل ہے، خطبے کے تکرار میں کوئی چیز ثابت نہیں ہے، لیکن اس میں بھی قابلِ اعتماد چیز جمعے پر قیاس ہے]

علامہ امیر صنعانی سبل السلام میں تحت حدیث ابی مسعود خدری "ويقوم مقابل الناس، والناس على صفوفهم فيعظهم ويأمرهم" (متفق عليه) لکھتے ہیں:

"وفيه دليل على مشروعية خطبة العيد، وأنها كخطب الجمع أمر و وعظ، وليس فيه أنها خطبتان كالجمعة، وأنه يقعد بينهما، ولعله لم يثبت ذلك من فعلهﷺ، وإنما صنعه الناس قياسا على الجمعة"[2] انتهىٰ

[اس میں عید کے خطبے کی مشروعیت کی دلیل ہے اور بلاشبہہ وہ جمعوں کے خطبوں کی طرح امر (و نہی) اور وعظ و نصیحت پر مشتمل ہے، اس میں یہ نہیں ہے کہ وہ جمعے کی طرح دو خطبے ہیں اور آپ ﷺ ان کے درمیان بیٹھتے تھے۔ شاید یہ آپ ﷺ کے فعل سے ثابت نہیں ہے جو انھوں نے جمعے پر قیاس کر کے کیا ہے]

الحاصل خطبۂ جمعہ کے مثل عیدین میں دو خطبہ ہونا کسی حدیث صحیح صریح سے ثابت نہیں ہے۔[3] هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

---

[1] نصب الراية (٢/ ٢٢١)

[2] سبل السلام (٢/ ٦٨)

[3] ایک حدیث یہ بھی ہے: "عن سعد بن أبي وقاص أن النبيﷺ صلىٰ العيد بغير أذان ولا إقامة، وكان يخطب خطبتين، يفصل بينهما بجلسة" رواه البزار، ورجاله في إسناده من لم أعرفه (مجمع الزوائد) [عبدالسمیع مبارک پوری]

## تکبیراتِ عیدین کی تعداد:

**سوال** عیدین کی تکبیریں حدیث شریف سے کس قدر ثابت ہیں؟

**جواب** حدیث شریف سے نمازِ عیدین میں بارہ تکبیریں ثابت ہیں۔ پہلی رکعت میں سات تکبیریں قبل قراءت کے اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں قبل قراءت کے، اور یہی قول ہے اکثر اہلِ علم صحابہ و تابعین اور ائمہ کا، اور یہی مروی ہے حضرت عمر اور ابو ہریرہ اور ابو سعید اور جابر اور ابن عمر اور ابن عباس اور ابو ایوب اور زید بن ثابت اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے، اور یہی قول ہے مدینے کے فقہائے سبعہ مشہورین کا، اور یہی قول ہے امام مالک اور امام اوزاعی اور امام احمد اور امام اسحاق کا، جیسے: "نیل الأوطار" (۳/۱۸٤) میں ہے۔ منتقی الاخبار میں ہے:

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبيﷺ كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة، سبعا في الأولىٰ، وخمسا في الآخرة، ولم يصل قبلها ولا بعدها. رواه أحمد و ابن ماجه. قال أحمد: أنا أذهب إلى هذا. وفي رواية: قال النبيﷺ: التكبير في الفطر سبع في الأولىٰ، وخمس في الآخرة، والقراءة بعدهما كلتيهما. رواه أبوداود والدارقطني.

[نبی کریم ﷺ نے عید کی نماز میں بارہ تکبیریں پڑھیں، سات پہلی میں اور پانچ دوسری میں اور اس سے پہلے یا پیچھے کوئی نماز نہ پڑھی۔ امام احمد کا یہی مذہب ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: عید الفطر میں سات تکبیریں پہلی رکعت میں ہیں اور پانچ دوسری میں اور دونوں رکعتوں میں قراءت تکبیروں کے بعد ہے]

قال القاضي الشوكاني في النيل (۳/۱۸۲): حديث عمرو بن شعيب قال العراقي: إسناده صالح، ونقل الترمذي في العلل المفردة عن البخاري أنه قال: إنه حديث صحيح انتهىٰ، وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص (صفحه: ۱٤٤): و رواه أحمد و أبو داود و ابن ماجه والدارقطني من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وصححه أحمد وعلي والبخاري فيما حكاه الترمذي"[1] انتهىٰ

[عراقی نے کہا: اس کی سند اچھی ہے۔ امام بخاری نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے]

موطا امام مالک (صفحہ: ٦٣) میں ہے:

"عن نافع مولىٰ عبد الله بن عمر أنه قال: شهدت الأضحىٰ والفطر مع أبي هريرة فكبر في الركعة الأولىٰ سبع تكبيرات قبل القراءة، وفي الآخرة خمس تكبيرات قبل القراءة.

---

[1] مسند أحمد (۲/ ۱۸۰) سنن أبي داود، رقم الحديث (۱۱۵۲) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۱۲۹۱)

قال مالك: وهو الأمر عندنا" انتهیٰ

[نافع رحمہ اللہ عبداللہ بن عمر کے غلام کہتے ہیں کہ میں نے عید الفطر اور عید الاضحیٰ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے پڑھیں، آپ نے پہلی رکعت میں سات تکبیریں قراءت سے پہلے کہیں اور دوسری میں قراءت سے پہلی پانچ تکبیریں۔ امام مالک کا یہی مذہب ہے]

الحاصل حدیث صحیح مرفوع سے عیدین میں بارہ تکبیریں ثابت ہیں اور بارہ تکبیروں کے سوا اور اس سے کم وبیش تکبیرات کے بارے میں جو حدیثیں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہیں، وہ ضعیف ہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

حرره: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## نمازِ عید سے پہلے یا بعد میں عید گاہ میں نفل پڑھنا درست نہیں:

**سوال** آنحضرت ﷺ سے نفل پڑھنا عید گاہ میں قبل نماز عید کے یا بعد نماز عید کے ثابت ہے یا نہیں؟

**جواب** درصورت مرقومہ واضح ہو کہ آنحضرت ﷺ سے عید گاہ میں نفل پڑھنا ثابت نہیں ہے، نہ قبل نماز عید کے اور نہ بعد نماز عید کے، بلکہ نہ پڑھنا ثابت ہے۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے:

"عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أن النبي ﷺ صلیٰ يوم الفطر ركعتين، لم يصل قبلهما ولا بعدهما"[2] رواه البخاري و مسلم كذا في المشكوة.

"ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے پڑھیں دن فطر کے دو رکعتیں نہ پڑھی پہلے ان کے اور نہ پیچھے ان کے۔" اس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا۔

اور امت کو کرنے نہ کرنے دونوں میں اقتدا و اتباع رسول اللہ ﷺ کی لازم ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ۲۱]

[تمھارے لیے اللہ کے رسول میں بہترین نمونہ ہے]

نیز فرماتا ہے:

﴿وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ [الحشر: ۷]

[جو رسول تمھیں دے اسے لے لو اور جس سے روکے اس سے باز آجاؤ]

نیز رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۶۳۰)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۹۲۱) صحيح مسلم، رقم الحديث (۸۸۸)

«وأحسن الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد»[1]

[بہترین کلام اللہ کا کلام ہے اور بہترین راستہ محمد ﷺ کا راستہ ہے]

وما علينا إلا البلاغ، والله أعلم بالصواب. حرره: السيد محمد نذير حسين، عفي عنه.

**مسئلہ** واضح ہو کہ عیدگاہ میں نفل پڑھنے کی بابت علما کا اختلاف ہے۔ علمائے سلف کوفہ کے قبل نماز عید کے عیدگاہ میں نفل پڑھنا جائز نہیں رکھتے اور بعد نماز کے جائز رکھتے ہیں اور علما بصرہ کے قبل نماز عید کے جائز رکھتے ہیں اور بعد نماز کے جائز نہیں رکھتے اور علما مدینہ منورہ کے قبل نمازِ عید کے جائز رکھتے ہیں اور نہ بعد نماز عید کے، ان تینوں مذہبوں میں مذہب علمائے مدینہ منورہ کا مطابق فعل آنحضرت ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے کبھی نہ گھر میں قبل نماز عید کے نفل نماز پڑھی ہے اور نہ عیدگاہ میں قبل نماز کے نہ بعد نماز کے اور نہ صحابہ کرام سے کبھی پڑھنا منقول ہے، پس یہی مذہب حق ہے، اسی پر عمل کرنا چاہیے کہ اِتباع سنت امتِ مرحومہ کو نصیب ہو اور اتباع واقتدا آنحضرت ﷺ کے فعل وترک فعل دونوں میں ضروری ہے:

قال الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢٠]

[اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تمھارے لیے اللہ کے رسول میں بہترین نمونہ ہے]

وقال رسول الله ﷺ: «وأحسن الكلام كلام الله وخير الهدي هدي محمد»[2] الحديث

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بہترین کلام اللہ کا کلام ہے اور بہترین راستہ محمد ﷺ کا راستہ ہے]

لہٰذا جب آنحضرت ﷺ نے کبھی نہ گھر میں قبل نمازِ عید کے نفل پڑھے اور نہ عیدگاہ میں نہ قبل نمازِ عید کے اور نہ بعد نمازِ عید کے تو جو کوئی برخلاف اس کے کرے، یعنی عیدگاہ میں قبل نماز کے یا بعد نماز کے نفل پڑھے یا گھر میں نفل پڑھ کر عیدگاہ میں جائے، سو وہ حدیث: «مَن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد»[3] [جو کوئی ایسا کام کرے، جس پر ہمارا حکم نہیں ہے تو وہ کام مردود ہے] کا مصداق ہوگا اور بہ سبب عدم ثبوت نفل کے عیدگاہ میں آنحضرت ﷺ سے عبداللہ بن مسعود اور حذیفہ رضی اللہ عنہما عیدگاہ میں نفل پڑھنے سے لوگوں کو منع کرتے تھے۔

"روى سعيد بن منصور في سننه عن ابن سيرين أن ابن مسعود وحذيفة قاما و نهيا الناس أن يصلوا يوم العيد قبل خروج الإمام إلى المصلىٰ"[4] والله أعلم بالصواب.

[حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما دونوں اٹھ کھڑے ہوئے اور لوگوں کو عید کے دن امام

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (١٣١١)

[2] سنن النسائي، رقم الحديث (١٣١١)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٨)

[4] مجمع الزوائد (٢/ ٢٠٥)

کے نکلنے سے پہلے نفل نماز پڑھنے سے روکنے لگے]

حرره: السيد محمد نذير حسين، عفي عنه.

هو الموفق فی الواقع عیدگاہ میں نفل پڑھنا رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں نہ قبل نمازِ عید کے اور نہ بعد نمازِ عید کے، بلکہ نہ پڑھنا ثابت ہے اور اسی طرح قبل نمازِ عید کے گھر میں بھی نفل پڑھنا ثابت نہیں، ہاں بعد نمازِ عید کے گھر میں آ کر دو رکعت نفل پڑھنا رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔ بلوغ المرام میں ہے:

"عن أبي سعيد قال: كان رسول الله ﷺ لا يصلي قبل العيد شيئاً، فإذا رجع إلى منزله صلىٰ ركعتين.[1] رواه ابن ماجه بإسناد حسن، وقال في السبل (١/ ١٧٣): أخرجه الحاكم، وأحمد وروى الترمذي عن ابن عمر نحوه وصححه" انتهىٰ

[رسول ﷺ عید کی نماز سے پہلے کچھ نہیں پڑھتے تھے اور جب گھر واپس آتے تو دو رکعت پڑھتے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه.[2]

## نمازِ عیدین و جمعے کے بعد معانقہ و مصافحہ کرنے کی شرعی حیثیت:

سوال نمازِ عیدین و جمعہ کے بعد مصافحہ اور معانقہ کرنا حدیث سے ثابت ہے یا نہیں؟ جواب مع دلیل تحریر فرمایئے۔

جواب مصافحہ عند الملاقات عموماً حدیث سے ثابت ہے اور معانقہ عند قدوم المسافر بھی حدیث سے ثابت ہے۔ اس بارے میں کوئی حدیث میری نظر سے نہیں گزری ہے کہ بالخصوص بعد نمازِ عیدین اور جمعہ کے مصافحہ اور معانقہ کرنا چاہیے۔ ہاں اگر بعد نمازِ عیدین اور جمعہ کے کسی سے ملاقات ہو تو مصافحہ کرے، اسی طرح اگر مسافر بعد نمازِ عیدین اور جمعہ کے آ جائے تو اس سے معانقہ کرے۔ والله أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الله. إنه لحق. كتبه: أبو العلىٰ محمد عبد الرحمن المباركفوري . عفا الله عنه.

## کیا ایامِ تشریق کی تکبیرات امام اور مقتدیوں کو بلند آواز سے کہنا درست ہے؟

سوال تکبیراتِ ایامِ تشریق کی امام و مقتدی کو آواز بلند سے کہنا چاہیے یا پوشیدہ؟

جواب امام و مقتدی دونوں کو تکبیرات ایامِ تشریق بلند آواز سے کہنا چاہیے۔ هكذا يستفاد من كتب الأحاديث والفقه، والله أعلم بالصواب. حرره: السيد أبو الحسن عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

هو الموفق تکبیراتِ تشریق کے متعلق امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جو کچھ لکھا ہے، اس کو مع ترجمہ یہاں لکھ دینا مفید معلوم ہوتا ہے۔

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٢٩٣) صحيح ابن خزيمة (١٤٦٩)

[2] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٦٣١)

قال الإمام البخاري في صحيحه: باب التكبير أيام منىٰ، وإذا غدا إلى عرفة، وكان عمر رضی اللہ عنہ يكبر في قبته بمنىٰ فيسمعه أهل المسجد فيكبرون، ويكبر أهل الأسواق حتى ترتج منىٰ تكبيرا، وكان ابن عمر يكبر بمنىٰ تلك الأيام، وخلف الصلوات وعلىٰ فراشه، وفي فسطاطه، ومجلسه، وممشاه تلك الأيام جميعا، وكانت ميمونة تكبر يوم النحر، وكن النساء يكبرن خلف أبان بن عثمان و عمر بن عبد العزيز ليالي التشريق مع الرجال في المسجد"[1] انتهىٰ

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وقد اشتملت هذه الآثار علىٰ وجود التكبير في تلك الأيام عقب الصلوات وغير ذلك من الأحوال، وفيه اختلاف بين العلماء في مواضع، فمنهم من قصر التكبير علىٰ أعقاب الصلوات، ومنهم من خص ذلك بالمكتوبات دون النوافل، ومنهم من خصه بالرجال دون النساء، و بالجماعة دون المنفرد، و بالمؤداة دون المقضية، وبالمقيم دون المسافر، وبساكن المصر دون القرية، وظاهر اختيار البخاري شمول ذلك للجميع، والآثار التي ذكرها تساعده، وللعلماء اختلاف أيضاً في ابتدائه وانتهائه، فقيل من صبح يوم عرفة، وقيل من ظهره، وقيل من عصره، وقيل من صبح يوم النحر، وقيل من ظهره، وقيل في الانتهاء إلى ظهر يوم النحر، وقيل إلى عصره، وقيل إلىٰ ظهر ثانيه، وقيل إلىٰ صبح آخر أيام التشريق، وقيل إلىٰ ظهره، حكى هذه الأقوال كلها النووي إلا الثاني من الانتهاء، وقد رواه البيهقي عن أصحاب ابن مسعود، ولم يثبت في شيء من ذلك عن النبي ﷺ حديث، وأصح ما ورد فيه عن الصحابة قول علي وابن مسعود أنه من صبح يوم عرفة إلى آخر أيام منىٰ. أخرجه ابن المنذر وغيره"[2] والله أعلم

یعنی صحیح بخاری میں ہے: باب ایام منیٰ کو تکبیر کے بیان میں اور جب عرفہ کو جائے۔ عمر رضی اللہ عنہ مقامِ منیٰ میں اپنے قبے میں تکبیر کہتے تھے، پس مسجد کے لوگ سن کر تکبیر کہتے اور بازار کے لوگ تکبیر کہتے، یہاں تک کہ مقامِ منیٰ تکبیر سے گونج اُٹھتا۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما ان دنوں میں منیٰ میں تکبیر کہتے تھے اور نمازوں کے پیچھے تکبیر کہتے تھے اور اپنے خیمہ میں اور بیٹھنے کی جگہ میں اور راستے میں تکبیر کہتے تھے اور منیٰ کے تمام دنوں میں۔ میمونہ رضی اللہ عنہا قربانی کے دن یعنی دسویں تاریخ کو تکبیر کہتی تھیں اور تشریق کی راتوں میں عورتیں ابان بن عثمان اور عمر بن عبدالعزیز کے پیچھے مسجد میں مردوں کے

[1] صحيح البخاري (١/ ٣٢٩)

[2] فتح الباري (٢/ ٤٦٢)

ساتھ تکبیر کہتی تھیں۔

فتح الباری میں ہے کہ امام بخاری نے جو یہ آثار نقل کیے ہیں، سو ان آثار سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان دنوں میں تکبیرِ تشریق کا وجود تھا نمازوں کے پیچھے بھی اور نماز کے علاوہ اور وقتوں میں بھی۔ تکبیرِ تشریق کے متعلق علما کے درمیان کئی مقام میں اختلاف ہے۔ سو بعض علما نے تکبیرِ تشریق کو نمازوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے (یعنی وہ کہتے ہیں کہ تکبیرِ تشریق کو فقط نمازوں کے بعد کہنا چاہیے اور دوسرے وقتوں میں نہیں) بعض نے فرض نمازوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے (یعنی وہ کہتے ہیں کہ صرف فرض نمازوں کے بعد تکبیرِ تشریق کہنا چاہیے، نوافل کے بعد نہیں) بعض نے کہا ہے کہ صرف مردوں کو کہنا چاہیے، عورتوں کو نہیں اور جماعت سے نماز پڑھنے والے کو کہنا چاہیے، تنہا پڑھنے والے کو نہیں اور جو نماز ادا کی جائے اس کے بعد چاہیے، قضا کے بعد نہیں اور مقیم کو چاہیے، مسافر کو نہیں اور شہر کے رہنے والے کو چاہیے، دیہات کے رہنے والے کو نہیں۔ امام بخاری کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ان تمام لوگوں کو اور ان تمام وقتوں میں اور ان تمام جگہوں میں تکبیرِ تشریق کہنا چاہیے۔

امام بخاری کے اس مختار کی تائید آثارِ مذکورہ سے ہوتی ہے۔ علما کے درمیان تکبیرِ تشریق کے ابتدا و انتہا میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں یومِ عرفہ کی صبح سے شروع کرنا چاہیے اور بعض نے اس کی ظہر سے اور بعض نے کہا کہ اس کی عصر سے اور بعض نے کہا کہ دسویں تاریخ کی صبح سے اور بعض نے کہا کہ اس کی ظہر سے اور اس کا آخری وقت بعض نے دسویں تاریخ کی ظہر تک بتایا ہے اور بعض نے اس کی عصر تک اور بعض نے گیارھویں تاریخ کی ظہر تک اور بعض نے آخر ایامِ تشریق کی صبح تک اور بعض نے اس کی ظہر تک اور بعض نے اس کی عصر تک، لیکن ان باتوں میں سے کسی بات کے متعلق کوئی حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم میں زیادہ صحیح قول حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن مسعود کا ہے کہ تکبیرِ تشریق یومِ عرفہ کی صبح سے آخر ایامِ منیٰ تک ہے، اس کو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ و اللّٰه أعلم.

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰه عنه.[1]

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ٤)

# کتاب الجنائز

## خاوند کا اپنی فوت شدہ بیوی کو غسل دینا:

**سوال** جمہور علما نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث: «لَوْ مِتِّ قَبْلِي فَقُمْتُ عَلَيْكِ فَغَسَّلْتُكِ»[1] سے استدلال کیا ہے کہ شوہر اپنی بیوی متوفاۃ کو غسل دے سکتا ہے۔

اس حدیث میں لفظ «فغسلتك» غیر محفوظ اور نا قابلِ قبول ہے، جیسا کہ شوق نیموی مرحوم نے آثار السنن (۲/۱۱۷) میں لکھا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس لفظ کے روایت کرنے میں محمد بن اسحاق متفرد ہیں اور جب کسی روایت میں محمد بن اسحاق متفرد ہوں تو وہ روایت نا قابلِ احتجاج ہوتی ہے۔ نیز صالح بن کیسان نے اس لفظ کے نقل کرنے میں محمد بن اسحاق کی مخالفت کی ہے، یعنی انھوں نے اس حدیث کو بدون لفظ «فغسلتك» کے روایت کیا ہے اور صالح بن کیسان، محمد بن اسحاق سے أوثق و أثبت ہیں اور بقاعدہ اصولِ حدیث ثقہ کی زیادتی جب أوثق و أثبت راوی کے مخالف ہو تو وہ زیادتی نا مقبول ہوتی ہے، پس جمہور علما کا لفظ «فغسلتك» سے استدلال صحیح نہیں ہے۔

اس کا کیا جواب ہے؟ بینوا توجروا!

**جواب** کمال تعجب تو یہ ہے کہ شوق نیموی نے آثار السنن، "باب القراءة خلف الإمام" میں محمد بن اسحاق کے متعلق لکھا ہے: "لا يحتج بما انفرد به" یعنی جس امر میں محمد بن اسحاق متفرد ہوں، اس میں وہ قابلِ احتجاج نہیں، لیکن خود ہی انھوں نے "باب نجاسة دم الحيض" میں حافظ ابن حجر کے ایک قول کے جواب میں محمد بن اسحاق کی اس روایت سے احتجاج کیا ہے، جس میں وہ لفظ "سمعت امرأة" کے ذکر کرنے میں متفرد ہیں اور محمد بن اسحاق کا اس لفظ کے ذکر کرنے میں متفرد ہونا خود شوق نیموی کے کلام سے ظاہر ہے۔

حضرت استاذ امام رحمہ اللہ "أبكار المنن" میں تحریر فرماتے ہیں:

"وأما ما رواه أبو داود بلفظ: "قالت: سمعت امرأة تسأل رسول الله ﷺ" فهو ضعيف، فإن في سنده محمد بن إسحاق، وهو مدلس، و رواه عن فاطمة بنت المنذر بالعنعنة، ومع هذا فقد تفرد هو بهذا اللفظ، ولم يقله غيره، وقد قال النيموي في باب القراءة خلف الإمام: هو لا يحتج بما انفرد به. فيا لله العجب! كيف جعل النيموي رواية ابن

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٤٦٥)

عيينة شاذة مع أن إسنادها في غاية الصحة، وليس بينها وبين روايات غيره من الثقات منافاة، ولم يجعل رواية محمد بن إسحاق شاذة مع أنه رواها بالعنعنة، وتفرد بلفظ "سمعت امرأة تسأل رسول اللهﷺ" وهو لا يحتج بما انفرد به" انتهیٰ بلفظه الشريف.

[امام ابوداود نے جوان الفاظ میں روایت کی ہے: ''اس نے کہا: میں نے ایک عورت کو رسول اللہ ﷺ سے یہ سوال کرتے ہوئے سنا'' تو یہ ضعیف ہے۔ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہے جو مدلس ہے اور اس نے اس روایت کو فاطمہ بنت منذر سے عن کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ان الفاظ کی روایت میں منفرد بھی ہے، اس کے علاوہ کسی نے یہ الفاظ روایت نہیں کیے۔ نیموی نے "باب القراءة خلف الإمام" میں کہا ہے کہ جس میں وہ متفرد ہو، وہ روایت حجت نہیں ہوتی۔ تعجب کی بات ہے کہ نیموی نے ابن عیینہ کی روایت کو کس طرح شاذ قرار دیا، جب کہ اس کی اسناد انتہائی زیادہ صحیح ہے۔ اس روایت اور اس کے علاوہ دیگر ثقات کی روایات میں کوئی منافات نہیں ہے، جبکہ اس نے محمد بن اسحاق کی روایت کو شاذ قرار نہیں دیا، باوجودیکہ اس نے اسے عن سے بیان کیا ہے اور وہ ان الفاظ کے بیان میں متفرد ہے: "سمعت امرأة سأل رسول اللهﷺ" اور وہ اس روایت میں حجت نہیں ہے، جس میں وہ متفرد ہو]

اب سوال کا جواب ملاحظہ کیجیے!

شوق نیموی کا لفظ ((فغسلتك)) کو غیر محفوظ بتانا غفلت یا عصبیت پر مبنی ہے۔ سوال میں یہ جو لکھا گیا ہے کہ ''ثقہ کی زیادتی جب اوثق و اثبت راوی کے مخالف ہو تو وہ زیادتی نا مقبول ہوتی ہے۔'' تو ''مخالفت'' سے مراد منافات ہے اور حق اور صواب یہ ہے کہ اکثر محدثین کے نزدیک ثقہ کی زیادتی، جبکہ اس سے اوثق و اثبت راوی کی روایت کے معارض و منافی ہو تو نا مقبول ہوتی ہے اور معارض و منافی نہ ہو تو مقبول ہوتی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ شرح نخبہ میں لکھتے ہیں:

"وزيادة راويهما، أي: الصحيح والحسن، مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو أوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة"[1] انتهیٰ، كذا في أبكار المنن (ص: ١٠٤)

[ان دونوں، یعنی صحیح و حسن، کے راوی کی زیادتی مقبول ہے جب تک وہ اس راوی کی روایت کے منافی نہ ہو جو اس سے اوثق ہے جس نے یہ زیادتی بیان نہیں کی]

نیز حافظ ابن الصلاح رحمہ اللہ اپنے مقدمہ کی ''نوع سادس عشر'' میں لکھتے ہیں:

"وقد رأيت تقسيم ما يتفرد به الثقة إلى ثلاثة أقسام: أحدها: أن يقع مخالفا منافيا لما رواه سائر الثقات، فهذا حكمه الرد، كما سبق في نوع الشاذ. الثاني: أن لا يكون فيه

[1] نزهة النظر (ص: ٨٢)

منافاة و مخالفة أصلا لما رواه غيره، كالحديث الذي تفرد برواية جملته ثقة، ولا تعرض فيه لما رواه الغير بمخالفة أصلا، فهذا مقبول، وقد ادعى الخطيب فيه اتفاق العلماء عليه، وسبق مثاله في نوع الشاذ"[1] انتهیٰ

[ثقہ جس میں متفرد ہو، اس کی میں نے تین قسموں کی طرف تقسیم دیکھی ہے: ایک یہ ہے کہ وہ اس روایت کے مخالف و منافی واقع ہو جس کو تمام ثقات نے روایت کیا ہے تو اس کا حکم رد ہے، جیسا کہ شاذ کی نوع میں یہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسری اس میں دوسرے کی بیان کردہ روایت کے ساتھ سرے سے کوئی منافات و مخالفت نہ ہو، جیسے: وہ حدیث جس کی روایت میں جملہ رواۃ ثقہ ہوں اور دوسرے نے جو روایت کی ہے وہ سرے سے اس کی مخالف نہ ہو تو یہ مقبول ہے۔ خطیب بغدادی نے اس پر علما کے اتفاق کا دعویٰ کیا ہے۔ اس کی مثال نوعِ شاذ میں گزر چکی ہے]

نیز خود شوق نیموی نے بھی تصریح کی ہے کہ حمیدی ثقہ حافظ اور امام ہیں، لہٰذا ان کی زیادتی یقیناً قبول کی جائے گی، کیونکہ ان کی زیادتی ان سے اوثق راوی کے منافی نہیں ہے۔

قال في كتابه آثار السنن: "فزيادته (زيادة الحميدي) تقبل جدًا، لأنها ليست منافية لمن هو أوثق منه" انتهیٰ

[اس نے اپنی کتاب "آثار السنن" میں کہا ہے: اس (حمیدی) کی زیادتی بالکل قبول کی جائے گی، کیوں کہ وہ اس کے منافی نہیں ہے جو اس سے اوثق ہے]

پس جبکہ بقول محدثین ثقہ کی زیادتی اگر اس سے اوثق و اثبت راوی کے معارض و منافی نہ ہو تو مقبول ہوتی ہے اور شوق نیموی نے بھی حمیدی کی زیادتی کو اسی لیے قابلِ قبول بتایا ہے کہ وہ اوثق راوی کے منافی نہیں اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ محمد بن اسحاق ثقہ ہیں۔ شوق نیموی فرماتے ہیں:

"وخالف صالح بن كيسان، وهو أوثق وأثبت من ابن إسحاق" انتهیٰ بلفظه

[صالح بن کیسان نے مخالفت کی ہے اور وہ محمد بن اسحاق سے اوثق اور اثبت ہے]

تو اب جواب آسان ہے کہ محمد بن اسحاق کی روایت میں لفظ «فغسلتك» کی زیادتی صالح بن کیسان کی روایت کے معارض و منافی نہیں ہے۔ یعنی ان کی روایت میں غسل کی نفی وارد نہیں ہوئی ہے بلکہ عدمِ ذکر ہے، لہٰذا محمد بن اسحاق کی روایت میں «فغسلتك» کی زیادتی محفوظ اور قابلِ قبول ہے اور اس سے جمہور کا اس امر پر استدلال کہ "شوہر اپنی بی بی متوفاۃ کو غسل دے سکتا ہے۔" بالکل صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم، وعلمه أكمل وأتم

كتبه: عبد السميع

[1] مقدمة ابن الصلاح (ص: ۱۷۸)

## کیا میت کو حائضہ غسل دے سکتی ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ اگر میت کو حائضہ غسل دے تو جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** حائضہ کا غسل دینا جائز ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے زانو پر سر رکھ کر رسول اللہ ﷺ قرآن پڑھتے تھے اور حضرت عائشہ حائضہ ہوتی تھیں،[1] نیز آپ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جبکہ وہ حالتِ حیض میں ہوتیں، مصلیٰ وغیرہ طلب کرتے تھے[2] تو یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب

سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** اگر میت کو حائضہ غسل دے تو بلاشبہہ جائز ہے۔ رسول اللہ ﷺ جب اعتکاف میں ہوتے تو اپنے سر مبارک کو مسجد سے نکالتے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے حجرے میں بیٹھی ہوئی حالتِ حیض میں آپ کے سر مبارک کو دھوتیں۔ صحیح بخاری میں ہے:

"وكان يخرج رأسه، وهو معتكف فأغسله وأنا حائض"[3]

[رسول اللہ ﷺ اعتکاف کی حالت میں اپنا سر مسجد سے حجرے کے اندر کر دیتے اور میں سر دھو دیتی، حالاں کہ میں حائضہ ہوتی]

پس جب حائضہ کو زندہ کا بعض عضو دھونا جائز ہے تو میت کو غسل دینا بھی بلاشبہہ جائز ہوگا۔ واللّٰہ أعلم بالصواب. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[4]

## کیا میت کے کفن کو باندھنا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین مسائل ذیل میں کہ دہلی میں کفن پر تین بند باندھنے اور قبر میں دو بند کھولنے اور کمر کے بند نہ کھولنے کی رسم ہے، پھر مٹی دیتے وقت آیت: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ ... الخ﴾ پڑھتے ہیں اور کفن کو کھول کر قبلہ رخ میت کا منہ موڑ دینے کا رواج ہے۔ پس سوال یہ ہے کہ شرع شریف میں بند باندھنے کی صورت، وقت، موقع کیا لکھا ہے اور کس چیز سے باندھنے کا حکم ہے اور جبکہ بند باندھنا ضروری نہیں تو تمام ملک میں اس کا رواج لازمی طور سے کیوں ہے؟

**جواب** کسی آیت یا حدیث میں کفن پر بند باندھنے کا کچھ ذکر آیا ہے، نہ اس کی صورت کا کچھ ذکر آیا ہے اور نہ

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٩٣)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٩٨)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٩٥)

[4] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٦٧٢)

اس کے وقت اور موقع کا کچھ تذکرہ آیا ہے اور نہ اس کا بیان آیا ہے کہ کس چیز سے باندھنا اور کتنے بند باندھنا چاہیے، ہاں فقہا لکھتے ہیں کہ اگر کفن کے منتشر ہونے اور میت کے کھل جانے کا خوف ہو تو کفن کو دھجی سے باندھ دیں اور قبر میں رکھنے کے بعد کفن کے منتشر ہونے کا خوف نہیں رہتا، اس وجہ سے قبر میں بند کھول دینے کو لکھا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"وإن خافوا أن ينتشر الكفن عنه، عقدوه بخرقة صيانة عن الكشف، وإذا وضع في لحده يحل العقدة لوقوع الأمن من الانتشار"[1] انتهىٰ ملخصاً

[اگر ان کو یہ خدشہ ہو کہ اس (میت) کا کفن منتشر ہو جائے گا تو وہ اسے کسی چیتھڑے (بند) سے باندھ دیں، تاکہ وہ کھل نہ جائے اور جب اس کو اس کی لحد میں رکھ دیا جائے تو بند کھول دیے جائیں، کیوں کہ اب اس کے منتشر ہونے کا خوف نہیں رہا]

اس آیت ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ... الخ﴾ کا مٹی دیتے وقت پڑھنا معلوم نہیں ہوتا اور میت کو لحد میں قبلہ رخ متوجہ کر دینا حدیث سے ثابت ہے۔ حافظ ابن حجر تخریجِ ہدایہ میں لکھتے ہیں:

"وأما التوجه إلىٰ القبلة ففيه حديث أبي هريرة وقتادة أن البراء بن معرور لما توفي أوصىٰ أن يوجه إلىٰ القبلة فقال النبي ﷺ: أصاب. صححه الحاكم"[2]

[لیکن میت کو قبلہ رخ کرنے کے بارے میں ابوہریرہ اور قتادہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ براء بن معرور رضی اللہ عنہ جب فوت ہوئے تو انھوں نے وصیت کی کہ ان کو (قبر میں) قبلہ رخ لٹایا جائے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''اس نے درست کہا ہے۔'']

حررہ: عبد الرحيم، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** کفن پر بند باندھنے اور اس کو قبر میں کھول دینے کے بارے میں کوئی حدیث مرفوع نظر سے نہیں گزری، ہاں سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کا ایک اثر اس بارے میں دیکھنے میں آیا ہے۔ شرح معانی الآثار (۱/ ۲۹۲) میں عثمان بن جحاش سے روایت ہے کہ سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کا ایک لڑکا انتقال کر گیا تو انھوں نے اس کو غسل دیا اور کفنایا، پھر اپنے غلام سے کہا کہ اسے دفن کے لیے لے جاؤ اور جب اس کو قبر میں رکھنا تو "بسم الله وعلىٰ سنة رسول الله" کہنا، پھر اس کے سر کی گرہ اور اس کے پیر کی گرہ کھول دینا۔ ولفظه هكذا:

"فغسل بين يديه، وكفن بين يديه، ثم قال لمولاه: انطلق به إلى حفرته؛ فإذا وضعته في

---

[1] الهداية (ص: ٨٩)

[2] الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/ ٢٢٩)

لحده فقل: بسم الله وعلىٰ سنة رسول اللهﷺ، ثم أطلق عقد رأسه وعقد رجليه"

[اس کو غسل اور کفن دیا، پھر اپنے غلام کو کہا: اس کو قبر میں لے جا کر دفن کر دو، جب اسے لحد میں رکھو تو کہو: اللہ کے نام اور رسول اللہ ﷺ کی سنت پر۔ پھر اس کا پاؤں اور سر کا بند کھول دینا]

علمائے حنفیہ و شافعیہ نے لکھا ہے کہ مٹی دیتے وقت آیت ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنَا کُمۡ الخ﴾ پڑھنا مستحب ہے۔

علامہ شوکانی نیل الاوطار (۳/۳۲۳) میں لکھتے ہیں:

"قوله: من قبل رأسه. فيه دليل علىٰ أن المشروع أن يحثي علىٰ الميت من جهة رأسه، ويستحب أن يقول عند ذلك: ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنٰكُمۡ وَ فِيۡهَا نُعِيۡدُكُمۡ وَ مِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً اُخۡرٰى﴾ [طٰه: ٥٥] ذكره أصحاب الشافعي" انتهىٰ

[ان الفاظ: "سر کی جانب سے" میں دلیل یہ ہے کہ میت پر مٹی سر کی جانب سے ڈالنا مستحب ہے اور یہ بھی مستحب ہے کہ اس وقت یہ آیت پڑھے: "اسی سے ہم نے تم کو پیدا کیا اور اسی میں لوٹائیں گے اور اسی سے دوسری مرتبہ نکالیں گے۔" اس کو امام شافعی کے اصحاب نے ذکر کیا ہے]

اسی طرح "سبل السلام" میں بھی لکھا ہے اور اس بارے میں ایک ضعیف حدیث آئی ہے۔ مرقاۃ شرح مشکاۃ میں ہے:

"وروى أحمد بإسناد ضعيف أنه يقول مع الأولىٰ: ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنٰكُمۡ﴾، ومع الثانية: ﴿وَ فِيۡهَا نُعِيۡدُكُمۡ﴾، ومع الثالثة: ﴿وَ مِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً اُخۡرٰى﴾"[1]

یعنی رسول اللہ ﷺ پہلی بار مٹی ڈالنے کے وقت ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنٰكُمۡ﴾ پڑھتے اور دوسری بار میں ﴿وَ فِيۡهَا نُعِيۡدُكُمۡ﴾ پڑھتے اور تیسری بار میں ﴿وَ مِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً اُخۡرٰى﴾ پڑھتے تھے۔ ایک حدیث ضعیف میں میت کو قبر میں رکھنے کے وقت بھی اس آیت کا پڑھنا آیا ہے۔ نیل الاوطار (۳/ ۳۲۱) میں ہے:

"وعن أبي أمامة عند الحاكم والبيهقي بلفظ: لما وضعت أم كلثوم بنت رسول اللهﷺ في القبر قال رسول اللهﷺ: ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنٰكُمۡ وَ فِيۡهَا نُعِيۡدُكُمۡ وَ مِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً اُخۡرٰى﴾، وفي سبيل الله وعلىٰ ملة رسول الله، الحديث، وسنده ضعيف" انتهىٰ، والله تعالىٰ أعلم.

[امام حاکم اور بیہقی رحمہ اللہ نے ابو امامہ سے ان الفاظ میں روایت کی ہے: جب رسول اللہ ﷺ کی بیٹی ام کلثوم کو ان کی قبر میں رکھا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے یہ آیت: ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنٰكُمۡ وَ فِيۡهَا نُعِيۡدُكُمۡ وَ مِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً اُخۡرٰى﴾ اور یہ دعا: «في سبيل الله وعلى ملة رسول الله» "اللہ کی راہ میں اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر...... الحدیث" پڑھی اور اس کی سند ضعیف ہے]

[1] مرقاة المفاتيح (٣/ ١٢٢٣) نیز دیکھیں: مسند أحمد (٥/ ٢٥٤) اس سند میں "علی بن یزید" اور بعض دیگر رواۃ ضعیف ہیں۔

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## رات کے وقت میت کو دفن کرنا جائز ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قطعی رات کے وقت دفن کرنے کو منع فرمایا، عمرو اس مسئلے کی تفسیر کا متلاشی ہے، ازروئے شرع شریف کے جواب عنایت فرمائیں۔

**جواب** رات کے وقت مردہ دفن کرنا جائز ہے، چنانچہ حضرت کے زمانے میں ایک شخص تھے کہ رات کو ان کا انتقال ہوگیا اور رات ہی کو لوگوں نے ان کو دفن بھی کر دیا، پھر صبح ہوئی اور آنحضرت ﷺ کے پاس یہ واقعہ بیان کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگوں نے مجھ کو کیوں خبر نہ کی؟ پھر رسول اللہ ﷺ ان کی قبر کے پاس تشریف لے گئے اور ان پر جنازہ کی نماز پڑھی۔ منتقیٰ میں ہے:

"عن ابن عباس قال: مات إنسان كان رسول الله ﷺ يعوده؛ فمات بالليل فدفن ليلاً فلما أصبح أخبروه، فقال: ما منعكم أن تعلموني؟ قالوا: كان الليل فكرهنا، وكانت ظلمة، أن نشق عليك فأتىٰ قبره فصلىٰ عليه"[2] رواه البخاري وابن ماجه، وقال البخاري: ودفن أبوبكر ليلا.

[عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: ایک آدمی رات کو فوت ہوگیا (رسول اللہ ﷺ اس کی بیمار پرسی کرتے تھے) اور رات ہی کو اسے دفن کر دیا گیا۔ جب صبح ہوئی تو آپ کو اطلاع دی گئی، آپ ﷺ نے فرمایا: تم نے مجھے کیوں نہ اطلاع دی؟ انھوں نے کہا: رات تھی اور اندھیرا تھا، آپ کو تکلیف دینا مناسب نہ سمجھا، پھر آپ اس کی قبر پر آئے اور نماز پڑھی]

جب لوگوں نے رات کو دفن کرنے کا اپنا واقعہ بیان کیا تو آنحضرت ﷺ نے اس بات سے منع نہیں فرمایا، بلکہ یہ فرمایا کہ مجھ کو کیوں نہ خبر کی، میں بھی تمھارے ساتھ دفن میں شریک ہوتا؟ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ رات کو دفن کرنا جائز ہے، ہاں البتہ ایک حدیث سے ممانعت کا شبہہ ہوتا ہے، چنانچہ منتقیٰ میں ہے:

"عن جابر أن النبي ﷺ خطب يوماً فذكر رجلا من أصحابه قبض وكفن في كفن غير طائل وقبر ليلاً فزجر النبي ﷺ أن يقبر الرجل ليلاً حتى يصلى عليه إلا أن يضطر إنسان إلى ذلك، وقال النبي ﷺ: إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه"[3]

---

[1] فتاویٰ نذیریه (١/ ٦٨٣)

[2] نيل الأوطار (٤/ ١٣٧) نیز دیکھیں: صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٩٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٥٣٠)

[3] نيل الأوطار (٤/ ٤٢٤) نیز دیکھیں: مسند أحمد (٣/ ٢٩٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٤٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣١٤٨) سنن النسائي، رقم الحديث (١٨٩٥)

[نبی اکرم ﷺ نے ایک دن خطبہ دیا، آپ کے صحابہ میں سے ایک آدمی کا ذکر کیا گیا کہ وہ فوت ہوگیا ہے، اسے معمولی قسم کا کفن دیا گیا ہے اور اسے رات ہی میں دفن کیا گیا تو نبی اکرم ﷺ نے ڈانٹ کر منع فرمایا کہ کسی آدمی کو رات کو دفن نہ کیا جائے، تاکہ اس پر جنازے کی نماز کثرت سے پڑھی جائے۔ ہاں اگر مجبوری ہو تو علاحدہ بات ہے، نیز فرمایا: جب کوئی تم میں سے اپنے بھائی کو کفن دے تو اچھا کفن دے]

لیکن فی الحقیقت اس سے ممانعت نہیں ثابت ہوتی، کیونکہ حدیث کا لفظ یوں ہے: "فزجر النبيﷺ أن يقبر ليلاً حتى يصلىٰ عليه" اس جملے سے صاف ثابت ہے کہ رات کے وقت دفن کرنا مطلقاً ممنوع نہیں ہے، بلکہ بغیر نماز کے رات کو دفن کرنا ممنوع ہے، لہٰذا زید کا مطلقاً یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے قطعی رات کے وقت دفن کرنے کو منع فرمایا، صحیح نہیں ہے، ہاں البتہ بغیر نماز پڑھے رات کو دفن کرنا ممنوع ہے، جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ثابت ہے۔ خلاصہ یہ کہ رات کو مردہ دفن کرنا جائز ہے۔ واللّٰہ أعلم بالصواب. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** اگر رات کو تجہیز و تکفین اور نمازِ جنازہ ہوسکے تو رات کو دفن کرنا بلاشبہہ جائز و درست ہے۔ کما یدل علیه حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما المذکور۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ رات ہی کو دفن کیے گئے تھے اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا بھی رات ہی کو دفن کی گئی تھیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"استدل المصنف (أي الإمام البخاري) للجواز (أي لجواز الدفن بالليل) بما ذكره من حديث ابن عباس، ولم ينكر النبيﷺ عليهم دفنهم إياه بالليل، بل أنكر عليهم عدم إعلامهم بأمره، وأيد ذلك بما صنع الصحابة بأبي بكر، وكان ذلك كالإجماع منهم علىٰ الجواز، وصح أن عليا دفن فاطمة ليلاً"[1] انتهىٰ ملخصاً.

[امام بخاری نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے رات کو دفن کرنے کے متعلق استدلال کیا اور کہا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے رات کو دفن کرنے سے منع نہیں فرمایا، بلکہ ان کو اطلاع نہ دینے کی وجہ سے زجر کی۔ نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صحابہ نے حضرت ابوبکر کو رات کے وقت دفن کیا تو یہ ایک طرح کا اجماع ہوا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو رات کے وقت دفن کیا]

قاضی شوکانی "نیل الاوطار" (۴/ ۱۳۳) میں لکھتے ہیں:

"والأحاديث المذكورة في الباب تدل علىٰ جواز الدفن بالليل، وبه قال الجمهور، وكره الحسن البصري، واستدل بحديث أبي قتادة، وفيه أن النبيﷺ زجر أن يقبر

[1] فتح الباري (۳/ ۲۰۸)

الرجل ليلاً حتى يصليٰ عليه، وأجيب عنه أن الزجر منهﷺ إنما كان لترك الصلاة لا للدفن بالليل أو لأجل أنهم كانوا يدفنون بالليل لرداءة الكفن فالزجر إنما هو بما كان الدفن بالليل مظنة إساءة الكفن كما تقدم، فإذا لم يقع تقصير في الصلاة علىٰ الميت وتكفينه فلا بأس بالدفن ليلا، والله أعلم"

[اس باب میں مندرجہ احادیث دلالت کرتی ہیں کہ رات کو مردے دفن کرنا جائز ہے، جمہور کا یہی مذہب ہے۔ حسن بصری اسے مکروہ جانتے ہیں اور انھوں نے ابو قتادہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے رات کو دفن کرنے سے منع فرمایا ہے، یہاں تک کہ اس پر نماز پڑھی جائے اور اس کا جواب یہ ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے ترکِ نماز کی وجہ سے ممانعت کی ہے نہ کہ رات کو دفن کرنے سے اور اس لیے بھی کہ رات کو وہ ردی سا کفن دے دیا کرتے تھے اور جب نمازِ جنازہ اور کفن میں تقصیر نہ ہو تو پھر رات کو دفن کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[1] محمد شمس الحق

## قبرستان میں جوتی پہن کر چلنا اور نمازِ جنازہ میں قراءت کا مسئلہ:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ قبرستان میں جوتی پہن کر چلنا درست ہے یا نہیں اور جنازے کی نماز میں سورۃ الفاتحہ اور سورۃ کا زور سے پڑھنا، جس حدیث میں مذکور ہے، اس کے راوی ٹھیک ہیں یا نہیں اور اس پر عمل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** قبرستان میں جوتی پہن کر چلنا نہیں درست ہے۔ منتقیٰ میں ہے:

"عن بشير بن الخصاصية أن رسول اللهﷺ رأىٰ رجلا يمشي في نعلين بين القبور، فقال: يا صاحب السبتيتين ألقهما. رواه الخمسة إلا الترمذي"[2]

یعنی بشیر بن خصاصیہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ جوتی پہنے ہوئے قبرستان میں جا رہا تھا تو آپ نے فرمایا: اے جوتی والے! جوتیوں کو اتار دے۔

جنازے کی نماز میں سورت فاتحہ اور مزید ایک سورت کا پڑھنا، جس حدیث میں مذکور ہے، اس کے راوی ٹھیک ہیں۔ سورت فاتحہ کی حدیث کے راوی تو اس واسطے ٹھیک ہیں کہ وہ صحیح بخاری کی حدیث ہے، چنانچہ منتقیٰ میں ہے:

"عن ابن عباس أنه صلىٰ علىٰ جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب قال: لتعلموا أنه من السنة. رواه البخاري، وأبو داود، والترمذي وصححه، والنسائي، وقال فيه: فقرأ بفاتحة الكتاب و

[1] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٦٤٦)

[2] نیل الأوطار (٤/ ١٣٦) نیز دیکھیں: مسند أحمد (٥/ ٨٣)

سورة، وجهر، فلما فرغ قال: سنة وحق"[1]

یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انھوں نے ایک جنازے پر نماز پڑھی تو سورت فاتحہ پڑھی اور کہا کہ سورت فاتحہ میں نے اس واسطے پڑھی ہے، تا کہ تم لوگ جان لو کہ یہ سنت ہے۔ روایت کیا اس حدیث کو بخاری اور ابوداود اور ترمذی نے اور صحیح کہا ہے، نیز اس کو روایت کیا نسائی نے اور اس میں یوں کہا ہے کہ پھر پڑھی ابن عباس رضی اللہ عنہما نے سورت فاتحہ اور ایک اور سورت اور زور سے پڑھی، پھر جب فارغ ہوئے تو فرمایا کہ یہ سنت اور حق ہے۔

وہ حدیث جس میں سورت ملانے کا ذکر ہے، وہ نسائی شریف کی روایت ہے، جیسا کہ اوپر منتقیٰ کی عبارت سے معلوم ہوا اور اس کے راوی اس واسطے ٹھیک ہیں کہ اس کی سند کو علامہ قاضی شوکانی رحمہ اللہ نے نیل الاوطار شرح منتقیٰ میں صحیح کہا ہے، چنانچہ نیل الاوطار میں ہے:

"قوله: وسورة. فيه مشروعية قراء ة سورة مع الفاتحة في صلاة الجنازة، ولا محيص عن المصير إلىٰ ذلك، لأنها زيادة خارجة من مخرج صحيح"[2] انتهىٰ مختصراً.

[ایک سورت کے الفاظ سے معلوم ہوا کہ نمازِ جنازہ میں سورت فاتحہ کے ساتھ اور سورت کا پڑھنا بھی درست ہے اور اس کو قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے، کیوں کہ یہ زیادت صحیح سند سے ثابت ہے]

جب ثابت ہوا کہ نمازِ جنارہ میں سورت فاتحہ اور سورت کا جہر سے پڑھنا، جس حدیث میں مذکور ہے، اس کے راوی ٹھیک ہیں اور وہ حدیث صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا جائز ہوا۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم.

حررہ: محمد عبدالحق ملتانی سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** قبرستان میں جوتی پہن کر چلنے کی ممانعت بشیر بن خصاصیہ کی حدیث مذکور سے صاف ثابت ہوتی ہے۔ بعض اہلِ علم اس حدیث کے مطابق ممانعت کے قائل ہیں اور بعض اہلِ علم قبرستان میں جوتی پہن کر چلنے کو جائز بتاتے ہیں، مگر جس حدیث سے یہ لوگ استدلال کرتے ہیں، اس سے ان کا مطلوب ثابت نہیں ہوتا۔ علامہ ابن حزم کہتے ہیں کہ سبتی جوتی (مدبوغ چمڑے کی جوتی جس میں بال نہ ہوں) پہن کر قبرستان میں چلنا حرام و ناجائز ہے اور غیر سبتی جوتی پہن کر چلنا جائز ہے، لیکن ابن حزم کا بھی یہ قول ٹھیک نہیں، کیونکہ سبتی اور غیر سبتی جوتی میں کوئی فارق نہیں ہے۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ حضرت نے جو اس شخص کو جوتی پہن کر چلنے سے منع فرمایا، سو یہ ممانعت محمول ہے اس پر کہ اس کی جوتی میں ناپاکی لگی تھی، مگر یہ بات بھی ٹھیک نہیں، کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہیں، پس جو لوگ ممانعت کے

[1] نیل الأوطار (٤/ ١٠١) نیز دیکھیں: صحیح البخاري، رقم الحدیث (١٢٧٠) سنن أبي داود، رقم الحدیث (٣١٩٨) سنن الترمذي، رقم الحدیث (١٠٢٧) سنن النسائي، رقم الحدیث (١٩٨٧)

[2] نیل الأوطار (٤/ ١٠٢)

قائل ہیں، انہی کا قول مدلل ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"واستدل به (أي بقولهﷺ: إنه يسمع قرع نعالهم) علىٰ جواز المشي بين القبور بالنعال، ولا دلالة فيه. قال ابن الجوزي: ليس في الحديث سوى الحكاية عمن يدخل المقابر، وذلك لا يقتضي إباحة ولا تحريماً. انتهىٰ، وإنما استدل به من استدل علىٰ الإباحة أخذا من كونهﷺ قاله وأقره فلو كان مكروها لبينه، لكن يعكر عليه احتمال أن يكون المراد سماعه إياها بعد أن يجاوزوا المقبرة، ويدل على الكراهة حديث بشير بن الخصاصية أن النبيﷺ رأى رجلا يمشي بين القبور. وعليه نعلان سبتيتان، فقال: يا صاحب السبتيتين! ألق نعلك. أخرجه أبو داود و النسائي، وصححه الحاكم، وأغرب ابن حزم فقال: يحرم المشي بين القبور بالنعال السبتية دون غيرها، وهو جمود شديد، وقال الطحاوي: يحمل نهي الرجل المذكور علىٰ أنه كان في نعليه قذر، فقد كان النبيﷺ يصلي في نعليه ما لم ير فيها أذى"[1] انتهىٰ مختصراً

[اس حدیث کہ مردہ دفن کرنے کے بعد واپس جانے والوں کے جوتوں کی آواز سنتا ہے، سے استدلال کیا گیا ہے کہ قبرستان میں جوتوں سمیت چلنا جائز ہے۔ ابن جوزی نے کہا: اس میں جائز یا ناجائز کی کوئی بحث ہی نہیں ہے، یہ تو ایک واقعے کی حکایت ہے۔ مجوزین لکھتے ہیں کہ اگر یہ ناجائز ہوتا تو نبی مکرم ﷺ اس کو بیان کر دیتے، لیکن یہاں بھی احتمال ہے کہ قبرستان کے باہر جوتیوں کی آواز مردہ سنتا ہو۔ بشیر بن خصاصیہ کی حدیث سے جو کراہت ثابت ہوتی ہے، ابن حزم کہتے ہیں کہ اس سے مراد صرف سبتی جوتے ہیں، دوسرے جائز ہیں، لیکن سخت جمود ہے۔ اس کراہت کے متعلق طحاوی کہتے ہیں کہ ممکن ہے اس کی جوتیاں پلید ہوں، ورنہ آنحضرت ﷺ مسجد میں پاک جوتیوں سے نماز پڑھ لیا کرتے تھے، قبرستان اس سے زیادہ پاک جگہ نہیں ہے]

بلاشبہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت مذکورہ بالا سے ثابت ہے کہ نمازِ جنازہ میں سورت فاتحہ اور کسی اور سورت کا پڑھنا سنت وحق ہے اور بلاشبہ یہ روایت بھی قابل عمل ہے، لیکن رہی یہ بات کہ سورت فاتحہ اور سورت کو جہر سے پڑھنا چاہیے یا آہستہ؟ سو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنی ایک روایت میں تصریح کر دی ہے کہ فاتحہ اور سورۃ کا نماز جنازہ میں پڑھنا سنت ہے۔ فتح الباری (ص: ٦٩٠) میں ہے:

---

[1] فتح الباري (٣/ ٢٠٦)

”وللحاكم من طريق ابن عجلان أنه سمع سعيد بن أبي سعيد يقول: صلى ابن عباس علىٰ جنازة فجهر بالحمد، ثم قال: إنما جهرت لتعلموا أنها سنة، وفيه أيضاً: وروىٰ الحاكم أيضاً من طريق شرحبيل بن سعد عن ابن عباس أنه صلىٰ علىٰ جنازة فكبر ثم قرأ الفاتحة رافعا صوته، ثم صلىٰ على النبيﷺ ثم قال: اللهم عبدك... إلى قوله: ثم انصرف فقال: يا أيها الناس إني لم أقرأ عليها أي جهراً إلا لتعلموا أنها سنة“

[سعید بن ابی سعید کہتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ایک جنازے کی نماز پڑھائی اور الحمد بلند آواز سے پڑھی، پھر کہا: میں نے اس لیے بلند آواز سے پڑھی ہے کہ تم کو معلوم ہو جائے کہ الحمد پڑھنا سنت ہے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ پھر اس کے بعد نبی اکرم ﷺ پر درود پڑھا، پھر یہ دعا پڑھی: ”اللهم هذا عبدك... الخ“ پھر فارغ ہوئے تو کہا: میں نے بلند آواز سے جنازہ اس لیے پڑھایا ہے کہ تم کو معلوم ہو جائے کہ جنازے کا سنت طریقہ کیا ہے]

اسی طرح شافعی کی روایت میں ہے۔ ”تلخيص الحبير“ (ص: ١٦٠) کے حاشیے میں ہے:

”وفي رواية الشافعي: فجهر بالقراءة، وقال: إنما جهرت لتعلموا أنها سنة، ومثلها للحاكم“ انتهىٰ

[آپ نے بلند آواز سے قراءت کی اور کہا: میں نے اس لیے بلند آواز سے قراءت کی ہے، تاکہ تم کو معلوم ہو جائے کہ جہر سے قراءت کرنا سنت ہے]

اسی طرح منتقیٰ ابن الجارود میں بھی ہے۔[1] عون المعبود شرح سنن ابی داود (۳/ ۱۹۱) میں ہے:

”وأخرج ابن الحارود في المنتقىٰ من طريق زيد بن طلحة التيمي قال: سمعت ابن عباس قرأ علىٰ جنازة فاتحة الكتاب وسورة، وجهر بالقراءة وقال: إنما جهرت لأعلمكم أنها سنة“ انتهىٰ

[ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ایک جنازے پر الحمد اور سورت بلند آواز سے پڑھی اور کہا کہ میں نے اس لیے بلند آواز سے قراءت کی ہے، تاکہ تم کو معلوم ہو جائے کہ بلند آواز سے قراءت کرنا سنت ہے]

پس جب معلوم ہوا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فاتحہ اور سورت کو فقط اس خیال سے زور سے پڑھا تھا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ نمازِ جنازہ میں فاتحہ اور سورۃ کا پڑھنا سنت ہے تو اس روایت سے جہر سے پڑھنا نہیں ثابت ہوتا، بلکہ آہستہ پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ ہاں اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ جہاں لوگوں کو یہ مسئلہ نہ معلوم ہو تو وہاں زور سے

[1] منتقىٰ ابن الحارود (٥١٩، ٥٢٠)

پڑھ دینا چاہیے، تاکہ لوگ سن کر معلوم کرلیں۔ آہستہ پڑھنے کی تائید ابو امامہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے:

"عن أبي أمامة بن سهل أنه أخبره رجل من أصحاب النبيﷺ أن السنة في الصلاة علیٰ الجنازة أن يكبر الإمام، ثم يقرأ بفاتحة الكتاب بعد التكبيرة الأولیٰ سرا في نفسه، ثم يصلي علیٰ النبيﷺ، ويخلص الدعاء للجنازة في التكبيرات، ولا يقرأ في شيئ منهن، ثم يسلم سرا في نفسه. رواه الشافعي في مسنده"[1] (منتقیٰ الأخبار)

[ایک صحابی نے کہا: نمازِ جنازہ میں سنت یہ ہے کہ امام تکبیر کہے، پھر تکبیر اولیٰ کے بعد الحمد پڑھے، پھر نبی ﷺ پر درود بھیجے، پھر میت کے لیے دعا کرے اور ان تکبیروں میں قراءت نہ کرے، پھر آہستہ آواز سے سلام پھیرے]

قال الحافظ في التلخيص (ص: ١٦١): وضعفت رواية الشافعي بمطرف، لكن قواها البيهقي بما رواه في المعرفة من طريق عبيد الله بن أبي زياد الرصافي عن الزهري بمعنی روايته" انتهیٰ

[حافظ نے تلخیص میں کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اس کی تائید ایک اور حدیث سے ہوجاتی ہے]

نیز آہستہ پڑھنے کی تائید ابو سلمہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے:

"السنة علیٰ الجنازة أن يكبر الإمام، ثم يقرأ القرآن في نفسه"[2] الحديث رواه ابن أبي حاتم في العلل، ذكره الحافظ في التلخيص (ص: ١٦٠)

[جنازے میں سنت یہ ہے کہ امام تکبیر کہے، پھر آہستہ آواز سے قرآن پڑھے]

انھیں روایات کی وجہ سے جمہور کا یہ مذہب ہے کہ نمازِ جنازہ میں فاتحہ اور سورت جہر سے پڑھنا مستحب نہیں ہے۔ نیل الاوطار (۳/ ۲۹۸) میں ہے:

"وذهب الجمهور إلیٰ أنه لا يستحب الجهر في صلاة الجنازة، وتمسكوا بقول ابن عباس المتقدم: لم أقرأ أي جهرا إلا لتعلموا أنه سنة، وبقوله في حديث أبي أمامة: سرا في نفسه" انتهی، والله تعالیٰ أعلم.

[جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جنازے میں بلند آواز سے قراءت مستحب نہیں ہے، انھوں نے ابن عباس اور ابو امامہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

---

[1] نیل الأوطار (٤/ ٤٤٨) نیز دیکھیں: مسند الشافعي (١٦٤٤)

[2] التلخيص الحبير (٢/ ١٢٠)

[3] فتاویٰ نذیریه (١/ ٦٦٠)

## قبر پر کس رخ کھڑے ہو کر دعا کرنا چاہیے؟

**سوال** قبرستان میں جا کر مردے کی مغفرت کے واسطے قرآن پاک پڑھنا ہو تو قبر پر کس رخ ہو کر کھڑے ہونا چاہیے؟ نبی کریم ﷺ کی کیا عادت شریف تھی اور کون سے رخ کھڑے ہو کر قبر پر پڑھنا چاہیے؟ بہتر طریقہ کیا ہے؟ اس کا ثبوت صحیح طور پر ہونا چاہیے۔

**جواب** نبی کریم ﷺ کی زیارتِ قبور کے متعلق یہ عادت شریف تھی کہ جب آپ قبرستان میں داخل ہوتے تو کہتے:

«السلام عليكم، يا أهل القبور! يغفر الله لنا ولكم، أنتم سلفنا ونحن بالأثر»[1]

پھر مردوں کی طرف اپنے چہرہ مبارک کو سامنے کر کے ان کے لیے دعا و استغفار کرتے اور کھڑے ہو کر دعا کرتے۔ ہاتھ اٹھا کر بھی دعا کرنا ثابت ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ بقیع میں تشریف لے گئے اور دیر تک کھڑے رہے، پھر تین بار دعا کے واسطے ہاتھ اٹھایا۔[2]

مشکاۃ شریف میں ہے:

”عن ابن عباس قال: مر النبي ﷺ بقبور بالمدينة، فأقبل عليهم بوجهه، فقال: «السلام عليكم يا أهل القبور! يغفر الله لنا ولكم، أنتم سلفنا ونحن بالأثر» رواه الترمذي، وقال: هذا حديث حسن غريب.“[3]

زیارتِ قبر کے وقت احادیثِ صحیحہ سے قرآن پڑھنا ثابت نہیں ہوتا۔[4] ہاں بعض ضعیف روایتوں میں زیارتِ قبر کے وقت پڑھنا اور اس کا ثواب مردوں کو بخشنا آیا ہے،[5] لیکن ان میں اس کی تصریح نہیں آئی ہے کہ کس رخ کھڑے ہو کر قرآن پڑھے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله تعالىٰ عنه.

## کیا گاڑی پر جنازہ قبرستان لے جانا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ مسلمانانِ رنگون کے واسطے قبرستان شہر سے بہت فاصلے پر گورنمنٹ نے مقرر کیا ہے، جس کی مسافت چار میل ہے۔ اتنا فاصلہ کاندھوں پر جنازے کو لے

① سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٥٣) اس کی سند میں ”قابوس بن ابی ظبیان“ ضعیف ہے۔ البتہ صحیح مسلم (٩٧٥) میں زیارتِ قبور کے لیے یہ دعا مروی ہے: «السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين! وإنا إن شاء الله للاحقون، أسأل الله لنا ولكم العافية»

② صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٧٤)

③ سنن الترمذي، رقم الحديث (١٠٥٣) مشكاة المصابيح (١/ ٣٩٧) اس کی سند ضعیف ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہے۔

④ بلکہ قبرستان میں قرآن مجید پڑھنے کی ممانعت صحیح احادیث میں مروی ہے۔ دیکھیں: صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٨٠)

⑤ دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (١٢٩٠) إرواء الغليل (٦٨٨)

جانا دشوار ہے تو ایسی صورت میں کیا ہم کو شریعت اجازت دیتی ہے کہ ہم اپنے جنازے کو غیر مسلموں کی طرح گاڑیوں میں لے جائیں؟ بینوا توجروا!

راقم: احمد محمد پٹیل، گھر نمبر ۲۸ گلی نمبر ۲۶، پوسٹ بکس نمبر ۳۰۱، رنگون

**جواب** جنازہ کو قبرستان تک کندھوں پر لے جانا چاہیے اور دفن کے لیے جتنے مسلمان قبرستان میں جائیں، سب کو جنازے کے ساتھ چلنا چاہیے اور ہر ایک پر حق ہے کہ کچھ دور تک باری باری جنازے کو اٹھا کر لے چلے۔ یہی طریقہ مسنون ہے، پس حتی الوسع جنازے کو اسی طریق پر قبرستان تک لے جانا چاہیے اور اس میں کچھ مشقت اور تکلیف ہو تو اس کو سہنا اور برداشت کرنا چاہیے۔ اگر قبرستان دور ہونے کی وجہ سے اس طریق پر جنازہ کا لے جانا دشوار ہو تو اجرت دے کر مسلمان قلیوں کے کندھوں پر لے جانا چاہیے اور اگر کسی وجہ سے اس طریق پر بھی لے جانا دشوار ہو تو اس صورت میں جنازہ کو گاڑیوں میں لے جانا بلاشبہہ جائز و درست ہے۔

قال اللّٰه تعالیٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] واللّٰه تعالیٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه. (٩/ ربيع الأول ١٣٣٩هـ)

## عورتوں کے لیے زیارتِ قبور اور ارواحِ اموات کے حالات:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عورت مومنہ بے قرار کو زیارتِ قبور مطابق سنت رخصت ہے یا نہیں اور بعد وفات کے روح انسان کی چالیس روز تک ہفتہ وار آتی ہے یا نہیں یا تمام عمر آتی رہتی ہے اور بعد وفات کے نابالغ کی روح بڑھتی ہے یا نہیں؟

**جواب** اگر عورت صابر ہے اور اس سے کسی قسم کے فتنے کا خوف نہیں ہے اور نہ اس امر کا خوف ہے کہ قبرستان میں جا کر روئے گی، چلائے گی اور بے صبری کی حرکتیں کرے گی تو اس کے لیے گاہے گاہے زیارتِ قبور مطابق سنت کے جائز و رخصت ہے، لیکن اگر بے صبر ہے اور اس سے امر مذکور کا خوف ہے تو اس کے لیے جائز نہیں۔

نیل الاوطار میں ہے:

”قال القرطبي: هذا اللعن إنما هو للمكثرات من الزيارة لما تقتضيه الصيغة من المبالغة، ولعل السبب ما يفضي إليه ذلك من تضييع حق الزوج والتبرج وما ينشأ منهن من الصياح ونحو ذلك، فقد يقال: إذا أمن من جميع ذلك فلا مانع من الإذن لهن، لأن تذكر الموت يحتاج إليه الرجال والنساء، انتهیٰ، وهذا الكلام هو الذي ينبغي اعتماده في الجمع بين الأحاديث المتعارضة في الظاهر“[1] انتهیٰ

[1] نيل الأوطار (٤/ ١٦٥)

[قرطبی نے کہا: قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر جو لعنت آئی ہے، قبرستان میں اکثر اوقات جانے والی عورتوں کے متعلق ہے، مبالغہ کے صیغے کا یہی مفاد ہے، کیوں کہ اس سے خاوند کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔ بے پردگی ہوتی ہے۔ بعض دفعہ نوحہ کرنے لگتی ہیں۔ اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو پھر جائز ہے، کیوں کہ موت کی یاد کے لیے جیسے مرد محتاج ہیں، ایسے ہی عورتیں بھی محتاج ہیں۔ اس سے دونوں طرح کی حدیثوں کی تطبیق ہو جاتی ہے]

باقی رہا بعد مرنے کے انسان کی روح کا آنا یا نابالغ کی روح کا بڑھنا سو ان باتوں کا شریعت میں کچھ ثبوت نہیں ہے۔ واللّٰه أعلم.

حررہ: ابو محمد عبد الحق اعظم گڈھی، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** مردوں کے واسطے زیارتِ قبور بالاتفاق سنت ہے اور عورتوں کی نسبت اختلاف ہے۔ اکثر علما کے نزدیک عورتوں کے لیے بھی زیارتِ قبور جائز و رخصت ہے اور بعض علما کے نزدیک مکروہ ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی زیارتِ قبور کی نسبت حدیثیں مختلف آئی ہیں۔ جو اہلِ علم عورتوں کے لیے بھی زیارت قبور کو جائز بتاتے ہیں، ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک عورت کو ایک قبر کے پاس روتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اللہ سے ڈر اور صبر کر۔[1] آپ نے اس کو قبر کے پاس بیٹھنے سے منع نہیں فرمایا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''میں نے تم لوگوں کو زیارتِ قبور سے منع کیا تھا، سو تم لوگ قبروں کی زیارت کرو۔''[2] وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ اجازت مردوں اور عورتوں دونوں کو شامل ہے اور تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی قبر کی زیارت کی تو ان سے کسی نے کہا کہ کیا رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو زیارتِ قبور سے منع نہیں کیا ہے؟ انھوں نے کہا ہاں منع کیا تھا (مگر) پھر ان کو زیارتِ قبور کا حکم کیا۔[3] (رواہ الحاکم) چوتھی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! جب میں قبروں کی زیارت کروں تو کیا کہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تو قبروں کی زیارت کرے تو کہہ: «السلام علی أهل الديار»[4] الحدیث (رواہ مسلم) پانچویں دلیل یہ ہے: ''حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا ہر جمعہ کو اپنے چچا حمزہ رضی اللہ عنہ کی قبر کی زیارت کرتی تھیں۔''[5] (رواہ الحاکم وھو مرسل) چھٹی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو اپنے باپ ماں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٩٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٢٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٧٧)

[3] المستدرك (١/ ٥٣٢)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٧٤)

[5] المستدرك (١/ ٥٣٣) یہ حدیث مرسل اور ضعیف ہے۔ دیکھیں: سبل السلام (٢/ ١٨٢)

دونوں کی یا ایک کی قبر کی زیارت ہر جمعہ کو کیا کرے تو اس کی مغفرت کی جائے گی اور وہ بار لکھا جائے گا۔[1]

جو لوگ عورتوں کے لیے زیارتِ قبور کو مکروہ بتاتے ہیں، ان میں بعض مکروہ بکراہت تحریمی کہتے ہیں اور بعض مکروہ بکراہت تنزیہی۔ ان لوگوں کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے۔[2]

دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو سامنے آتے ہوئے دیکھا تو پوچھا کہ کہاں سے آئی ہو؟ انھوں نے کہا کہ اس میت کی تعزیت کو گئی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: شاید تو جنازے کے ہمراہ گئی، یعنی قبرستان میں گئی تھی؟ انھوں نے کہا: نہیں۔[3]

ان لوگوں کی یہی دو دلیلیں ہیں۔ علامہ قرطبی نے ان متعارض و مختلف احادیث کی جمع و توفیق میں جو مضمون لکھا ہے، اس کا خلاصہ مجیب نے جواب میں لکھ دیا ہے اور علامہ شوکانی نے اس کو اعتماد کے قابل و لائق بتایا ہے۔ بلاشبہ جمع و توفیق کی یہ صورت بہت اچھی ہے۔ واللّٰه تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

حافظ ابن حجر فتح الباری (۵/۶۶۲) میں لکھتے ہیں:

"واختلف في النساء، فقيل دخلت في عموم الإذن، وهو قول الأكثر، ومحله ما إذ أمنت الفتنة، ويؤيد الجواز حديث الباب، وموضع الدلالة منه أنهﷺ لم ينكر على المرأة قعودها عند القبر، وتقريره حجة، وممن حمل الإذن على عمومه للرجال والنساء عائشة، فروىٰ الحاكم من طريق ابن أبي مليكة أنه رآها زارت قبر أخيها عبد الرحمن فقيل لها: أليس قد نهىٰ النبيﷺ عن ذلك؟ قالت: نعم، كان نهىٰ ثم أمر بزيارتها، وقيل الإذن خاص بالرجال، ولا يجوز للنساء زيارة القبور، وبه جزم الشيخ أبو إسحاق في المذهب، واستدل له بحديث عبد الله بن عمرو الذي تقدمت الإشارة إليه في باب اتباع النساء بجنائز، وبحديث لعن الله زوارات القبور، أخرجه الترمذي وصححه من حديث أبي هريرة، وله شاهد من حديث ابن عباس، ومن حديث حسان بن ثابت، واختلف من قال بالكراهة في حقهن، هل هي كراهة تحريم أو تنزيه؟ قال القرطبي: هذا اللعن إنما هو للمكثرات من الزيارة لما تقتضيه الصيغة من المبالغة، ولعل السبب ما يفضي إليه ذلك من تضييع حق الزوج، والتبرج، وما ينشأ

[1] شعب الإيمان (٦/ ٢٠١) یہ روایت بھی ضعیف ہے۔ دیکھیں: تخريج الإحياء للعراقي (٥/ ٢٤٣) السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (٤٩)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٢٣٦) اس کی سند میں "ابو صالح باذام" ضعیف ہے۔

[3] مسند أحمد (٢/ ١٦٨) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣١٢٣) سنن النسائي، رقم الحديث (١٨٨٠) المستدرك (١/ ٥٢٩)

منهن من الصياح ونحو ذلك، فقد يقال: إذا أمن من جميع ذلك فلا مانع من الإذن لأن تذكر الموت يحتاج إليه الرجال والنساء"[1] انتہیٰ

[قبروں کی زیارت کے لیے عورتوں کے جانے میں اختلاف ہے۔ اکثر کا یہ مذہب ہے کہ جب قبور کی زیارت کی اجازت ہوئی تو اس میں عورتوں کو بھی اجازت مل گئی، بشرطیکہ زیادہ نہ جائیں اور وہاں جا کر بے صبری نہ کریں۔ رسول اللہ ﷺ نے ایک عورت کو قبر کے پاس بیٹھے دیکھا تو اس کو منع نہ کیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے بھائی عبدالرحمان کی قبر پر زیارت کے لیے گئیں، کسی نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کو قبرستان میں جانے سے روکا ہے، کہنے لگیں: جب روکا تھا تو سب کو روکا تھا اور جب اجازت ہوئی تو عورتوں کو بھی ہوگئی۔ ابو اسحاق نے مہذب میں کہا ہے کہ اجازت صرف مردوں کو ہوئی ہے، عورتوں کو نہیں۔ مانعین عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے اور «لعن اللّٰه زوارات القبور» سے استدلال کرتے ہیں، پھر مکروہ کہنے والوں میں سے بعض مکروہ تنزیہی کہتے ہیں اور بعض مکروہ تحریمی۔ قرطبی کہتے ہیں کہ اگر عورت قبرستان میں زیادہ نہ جائے، نوحہ نہ کرے، مرد کے حقوق ضائع نہ کرے تو اس کو جانا جائز ہے، ورنہ نہیں]

بلوغ المرام اور اس کی شرح سبل السلام میں ہے:

"وعن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ لعن زائرات القبور. أخرجه الترمذي، وصححه ابن حبان، وقال الترمذي بعد إخراجه: هذا حديث حسن، وفي الباب عن ابن عباس وحسان، وقد قال بعض أهل العلم: إن هذا كان قبل أن يرخص النبيﷺ في زيارة القبور، فلما رخص دخل في الرخصة الرجال والنساء، وقال بعضهم: إنما كره زيارة القبور للنساء لقلة صبرهن وكثرة جزعهن. ثم ساق بسنده أن عبد الرحمن بن أبي بكر توفي و دفن في مكة، وأتت عائشة قبره، ثم قالت شعرا:

| | |
|---|---|
| وكنا كندماني جذيمة حقبة | من الدهر حتى قيل لن يتصدعا |
| وعشنا بخير في الحياة وقبلنا | أصاب المنايا رهط كسرى وتبعا |
| ولما تفرقنا كأني ومالكا | لطول احتماع لم نبت ليلة معا |

"ويدل لما قاله بعض أهل العلم ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت: كيف أقول يا رسول الله! إذا زرت القبور؟ فقال: قولي: السلام علىٰ أهل الديار من المسلمين والمؤمنين، يرحم الله المتقدمين منا والمتأخرين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، وما أخرج الحاكم من حديث علي بن الحسين أن فاطمة رضی اللہ عنہا كانت تزور قبر عمها حمزة كل جمعة

[1] فتح الباري (٣/ ١٤٩)

فتصلي وتبكي عنده، قلت: وهو حديث مرسل، كان علي بن الحسين لم يدرك فاطمة بنت محمدﷺ، وعموم ما أخرجه البيهقي في شعب الإيمان مرسلاً: من زار قبر الوالدين أو أحدهما في كل جمعة غفرله وكتب باراً، انتهىٰ" والله تعالىٰ أعلم.

[رسول اللہ ﷺ نے جو زیارت کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے، یہ رخصت سے پہلے تھی، جب رخصت ہوئی تو عورتوں مردوں کو ہوگئی اور عورتوں کے لیے جو زیارت مکروہ ہے، وہ صرف بے قراری اور بے صبری کی وجہ سے ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی جب اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی قبر کی زیارت کی تو دردناک شعر پڑھے اور حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا: جب میں قبرستان میں جاؤں تو کیا کہا کروں؟ آپ ﷺ نے دعا سکھلائی، ان کو منع نہ کیا۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی قبر پر ہر جمعہ کو جایا کرتی تھیں اور حدیث میں ہے، جو ہر جمعہ اپنے والدین کی قبر پر جائے، اس کو بخش دیا جائے گا اور ماں باپ کے ساتھ احسان کرنے والا لکھا جائے گا]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[1]

## کیا بے نماز کے گھر کھانا اور اس کی نمازِ جنازہ پڑھنا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک شخص نہایت بدکار اور بے نماز ہے۔ کبھی نماز پڑھتا ہے یا بالکل نہیں پڑھتا۔ ایسے شخص کے گھر کا کھانا اور اس شخص کے جنازے کی نماز پڑھنی اور تجہیز وتکفین کرنی چاہیے یا نہیں؟

**جواب** بدکار و بے نماز کے گھر کا کھانا متقی و پرہیزگار لوگوں کو نہ کھانا چاہیے اور اس کے جنازہ کی نماز بھی جو عالم ومقتدا ہو، وہ نہ پڑھے، بلکہ کسی معمولی شخص سے پڑھوا دے، تا کہ لوگوں کو عبرت ہو۔ والله أعلم بالصواب،

حرره: السيد محمد أبو الحسن.

سید محمد ابوالحسن سید محمد نذیر حسین سید محمد عبدالسلام

**هو الموفق** فاسق اور بدکار کے یہاں کھانا کھانے اور ان کی دعوت قبول کرنے کی ممانعت عمران بن حصین کی اس حدیث سے ثابت ہوتی ہے:

"نهىٰ رسول اللهﷺ عن إجابة طعام الفاسقين"[1] أخرجه الطبراني في الأوسط.

یعنی منع کیا رسول اللہ ﷺ نے فاسقین کے کھانے کی دعوت قبول کرنے سے۔ روایت کیا اس حدیث کو طبرانی نے اوسط میں۔

① المعجم الأوسط (۱/ ۱٤۰) شعب الإيمان (۲/ ۱۸۰) اس کی سند میں "ابو مروان واسطی" ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (٥٢٢٩)

اس حدیث کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں "باب هل يرجع إذا رأى منكرا في الدعوة" کے تحت ذکر کیا ہے۔ یہ حدیث حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس قاعدے سے جس کو انھوں نے اوائل مقدمہ فتح الباری میں بیان کیا ہے، حسن اور قابلِ احتجاج ہے؟[1] واللہ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## کیا مقروض اور رہزن کا نمازِ جنازہ پڑھنا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ سارق، قرض دار، ڈاکو اور رہزن وغیرہ کا جنازہ پڑھنا درست ہے یا نہیں؟

**جواب** عالم گیری میں ہے:

"ويصلي علىٰ كل مسلم مات بعد الولادة، صغيراً كان أو كبيراً، ذكرا كان أو أنثىٰ، حرا كان أو عبدا إلا البغاة، وقطاع الطريق، ومن بمثل حالهم"[3]

[ہر مسلمان پر نمازِ جنازہ پڑھی جائے، جو زندہ پیدا ہونے کے بعد مرا ہو، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، سوائے: باغیوں، ڈاکوؤں اور ان جیسے لوگوں کے]

ثابت ہوا کہ ڈاکو، رہزن اور سارق وغیرہ پر نمازِ جنازہ نہیں پڑھنی چاہیے۔ باقی رہا مقروض سو اس کے واسطے جناب رسول اللہ ﷺ نے خود نماز نہیں پڑھی، بلکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ پڑھ لو۔ بلوغ المرام میں ہے:

"عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يؤتىٰ بالرجل المتوفىٰ عليه الدين فيسأل: هل ترك لدينه من قضاء؟ فإن حدث أنه ترك وفاء ﷺ وإلا قال: صلوا علىٰ صاحبكم. متفق عليه"[4] والله أعلم بالصواب

[رسول اللہ ﷺ کے پاس بعض ایسے جنازے لائے جاتے، جن پر قرض ہوتا، آپ پوچھتے: کیا قرض ادا کرنے کے لیے کچھ مال چھوڑا ہے یا نہیں؟ اگر مال اتنا ہوتا، جس سے قرض ادا ہو جائے تو اس پر نماز پڑھتے، ورنہ فرماتے جاؤ: اپنے ساتھی کا جنازہ پڑھو]

سید محمد نذیر حسین

---

① اس سے مراد یہ اصول ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں جس روایت کو ذکر کر کے سکوت کریں، وہ ان کے نزدیک صحیح یا حسن ہوتی ہے۔ دیکھیں: فتح الباری (ص: ۷)

② فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۶۶۸)

③ فتاویٰ عالمگیری (۱/ ۱۶۳)

④ صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۳۹۸) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۶۱۹) بلوغ المرام (۸۸۲)

**ھو الموفق** بغاۃ اور قطاع الطریق وامثالہم پر جنازہ کی نماز پڑھنے میں امت کا اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ان پر جنازے کی نماز نہیں پڑھنی چاہیے اور بعض کہتے ہیں کہ پڑھنی چاہیے، مگر ظاہر یہ ہے کہ ہر مسلمان کلمہ گو پر جنازے کی نماز پڑھنی چاہیے، ہاں بغاۃ و قطاع الطریق وغیرہم فساق و فجار پر جنازہ کی نماز اہلِ علم و مقتدیٰ لوگ نہ پڑھیں، بلکہ اور لوگ پڑھ دیں، اس بات کے ثبوت میں احادیث و عبارات مندرجہ ذیل پڑھو۔

مشکات شریف میں ہے:

"عن يزيد بن خالد أن رجلا من أصحابِ رسول اللهﷺ توفي يوم خيبر فذكروا ذلك رسول اللهﷺ فقال: صلوا علىٰ صاحبكم، فتغيرت وجوه الناس لذلك؛ فقال: إن صاحبكم غل في سبيل الله. ففتشنا متاعه فوجدنا خرزا من خرز يهود، لا يساوي درهمين"[1] (رواه مالك وأبو داود والنسائي)

[صحابہ میں سے ایک آدمی خیبر کے دن شہید ہو گیا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نبی مکرم ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: جا کر اس کا جنازہ پڑھو، لوگ اس سے بڑے غمگین ہوئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اس نے خیانت کی ہے، ہم نے اس کے سامان کی تلاشی لی تو اس میں یہودیوں کی کچھ کوڑیاں نکلیں، جو دو درہم قیمت کی بھی نہیں تھیں]

صحیح مسلم میں ہے:

"عن جابر بن سمرة قال: أتي النبيﷺ برجل، قتل نفسه بمشاقص، فلم يصل عليه. وفي رواية النسائي: أما أنا فلا أصلي عليه"[2]

[نبی اکرم ﷺ کے پاس ایک جنازہ لایا گیا، اس نے نیزے کے پھل سے خودکشی کی تھی تو آپ ﷺ نے اس کا جنازہ نہ پڑھا اور فرمایا: میں اس کا جنازہ نہ پڑھوں گا]

نیز بلوغ المرام میں ہے:

"وعن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللهﷺ: صلوا علىٰ من قال لا إله إلا الله، وصلوا خلف من قال: لا إله إلا الله. رواه الدارقطني بإسناد ضعيف"[3]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے لا الہ الا اللہ پڑھا، اس کا جنازہ بھی پڑھو اور اس کے پیچھے

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٧١٠) سنن النسائي، رقم الحديث (١٩٥٩)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٧٨) سنن النسائي، رقم الحديث (١٩٦٤)

[3] سنن الدارقطني (٢/ ٥٦) یہ حدیث سخت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: البدر المنير (٤/ ٤٦٤)

نماز بھی پڑھ لو]

اس حدیث کے تحت میں علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی "سبل السلام" (۱/ ۱۵۳) میں لکھتے ہیں:

"وهو دليل علىٰ أنه يصلى علىٰ من قال كلمة الشهادة، وإن لم يأت بالواجبات، و ذهب إلىٰ هذا زيد بن علي وأحمد بن عيسىٰ، و ذهب إليه أبو حنيفة إلا أنه استثنىٰ قاطع الطريق والباغي، وللشافعي أقوال في قاطع الطريق إذا صلب، والأصل أن من قال كلمة الشهادة فله ما للمسلمين، ومنه صلاة الجنازة عليه، ويدل له حديث الذي قتل نفسه بمشاقص فقالﷺ: أما أنا فلا أصلي عليه، ولم ينههم عن الصلاة عليه، ولأن عموم شرعية صلاة الجنازة لا يخص منه أحد من أهل كلمة الشهادة إلا بدليل" انتهىٰ

[یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو لا الہ الا اللہ کہے، اس کا جنازہ پڑھا جائے، اگرچہ واجبات کا تارک ہو۔ زید بن علی اور احمد بن عیسیٰ کا یہی مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ ڈاکو اور باغی کے جنازے کے قائل نہیں ہیں۔ ڈاکو کے متعلق امام شافعی کے اقوال مختلف ہیں۔ اصل یہ ہے کہ جو بھی لا الہ اللہ کہے، اس کو مسلمانوں کے تمام حقوق مل جاتے ہیں اور اس میں سے جنازے کی نماز بھی ہے۔ جس نے خود کشی کی تھی، اس کا جنازہ آپ نے تو نہ پڑھا، لیکن صحابہ کو منع نہ فرمایا اور پھر کلمہ پڑھنے والے کا جنازہ پڑھنا ہی ہے، جب تک کسی دلیل سے اس کا ناجائز ہونا ثابت نہ ہو جائے]

نیز نیل الاوطار (۳/ ۲۶۱) میں ہے:

"قوله: فقال: صلوا على صاحبكم. فيه جواز الصلاة علىٰ العصاة، وأما ترك النبيﷺ الصلاة عليه فلعله للزجر عن المغلول كما امتنع من الصلاة علىٰ المديون، وأمرهم بالصلاة عليه. قوله: فلم يصل عليه. فيه دليل لمن قال: إنه لا يصلى علىٰ الفاسق، وهم العترة وعمر بن عبد العزيز والأوزاعي فقالوا: لا يصلىٰ على الفاسق تصريحاً أو تأويلاً، ووافقهم أبو حنيفة وأصحابه في الباغي والمحارب، ووافقهم الشافعي في قول له في قاطع الطريق، وذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وجمهور العلماء إلى أنه يصلىٰ على الفاسق، وأجابوا عن حديث جابر بأن النبيﷺ إنما لم يصل عليه بنفسه زجرا للناس، وصلت عليه الصحابة، ويؤيد ذلك ما عند النسائي بلفظ: أما أنا فلا أصلي عليه، وأيضاً مجرد الترك لو فرض أنه لم يصل عليه هو ولا غيره، لا يدل على الحرمة المدعاة، ويدل على الصلاة على الفاسق حديث: صلوا على من قال لا إله إلا الله" انتهىٰ. وقال صاحب المنتقىٰ: قال الإمام أحمد: ما يعلم أن النبيﷺ ترك الصلاة على

أحد إلا علىٰ الغال، وقاتل نفسه"[1] انتهىٰ، والله تعالىٰ تعالىٰ أعلم.

[اس سے گناہ گاروں پر نمازِ جنازہ پڑھنے کا جواز ثابت ہوتا ہے اور آنحضرت ﷺ کا خیانت کرنے والے اور مقروض کا جنازہ نہ پڑھنا توبیخاً و تنبیہاً ہے، کیوں کہ اگر ان کا جنازہ پڑھنا جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ صحابہ کو بھی منع کر دیتے۔ اہلِ بیت، عمر بن عبدالعزیز اور امام اوزاعی فاسق کا جنازہ پڑھنے کے قائل نہیں ہیں۔ امام شافعی ڈاکو کے جنازے کے منکر ہیں اور امام مالک د ابو حنیفہ اور ان کے ساتھی اور جمہور علما فاسق کے جنازے کے قائل ہیں۔ ہاں امام ابوحنیفہ ڈاکو اور باغی کے جنازے کے منکر ہیں، اگر بالفرض آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرام بھی مقروض اور خائن کا جنازہ نہ پڑھتے تو بھی اس سے فاسق کے جنازے کی حرمت ثابت نہ ہوتی، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: جو آدمی لا الٰہ الا اللہ کہے، اس کا جنازہ پڑھو۔ امام احمد کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں کہ انھوں نے خائن اور خودکشی کرنے والے کے سوا کسی اور کا جنازہ نہ پڑھا ہو]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## وفات کے بعد سوم اور چہلم کی رسم کی شرعی حیثیت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ جو طعام بوقت ہو جانے موت کسی آدمی کے بنام نہاد حاضری سوم و چہلم وغیرہ حسبِ رواج ہر قوم پکوا کر خواہ بطریقِ دعوت خواہ بطریق بھاجی گھر بہ گھر تقسیم ہوتا ہے اور قدرے غربا باقی تمام اہلِ برادری کو کھلایا جاتا ہے اور اس میں اکثر مالدار ہوتے ہیں۔ یہ کھانا وارثانِ میت حسبِ رواج اپنی قوم کے اکراہاً و بلا اکراہ کرتے ہیں اور بعض اوقات بخوف طعنہ زنی قرض دام کر کے خواہ مال فروخت کر کے پکواتے ہیں، بلکہ بعض اوقات یتیم کے مال کا بھی خیال نہیں کرتے۔ ایسا کرنا جائز ہے یا ناجائز؟ اس کا کھانا کیسا ہے اور ازروئے شریعتِ اسلامی اور زمانہ سلف سے ثواب رسانی موتی کو کس طریق سے ثابت ہے اور کیونکر کرنا چاہیے اور ایسا کرنے والا جو اوپر طریق مروج ہے، مسرف کہلائے گا یا نہیں؟

**جواب** جو طعام حاضری کا یا سوم یا چہلم میت کا ہے، اس میں رواج کسی قوم کا معتبر نہیں، کیونکہ کوئی حدیث نبوی ﷺ یا فقہی روایت اس باب میں نہیں پائی جاتی۔ بس یہ بالکل بے اصل ہے اور اس کو ضروری اور لازم جاننا بدعت ہے۔ یہ دعوت بھی نادرست ہے، کیونکہ دعوت شادی اور خوشی میں مشروع ہے نہ کہ غمی میں، اور رسم بھاجی کی غمی اور شادی دونوں میں بدعت ہے، کیونکہ اس میں تباہی ہے، یعنی آپس میں فخر اور ریا و نمود کرنا ہے اور ایسے طعام

[1] منتقى الأخبار مع شرحه نيل الأوطار (٤/ ٨٥)

[2] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٦٧٩)

سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ مشکوۃ شریف (ص: ۲۲۰) میں ہے:

"عن عكرمة عن ابن عباس أن النبيﷺ نهىٰ عن طعام المتباريين أن يؤكل"[1]

[نبی مکرم ﷺ نے فخر اور نمایش کرنے والوں کا کھانا کھانے سے منع فرمایا]

"و عن أبي هريرة قال قال رسول اللهﷺ المتباريان لايجابان، ولا يؤكل طعامهما. قال الإمام أحمد: يعني المتعارضين بالضيافة فخرا و رياء"[2]

[رسول اللہ ﷺ نے فخر ونمود کرنے والوں کے ہاں کھانا کھانے سے منع فرمایا۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا: یعنی فخر وریا کے واسطے ضیافت کرنے والے]

خلاصہ ان دونوں حدیثوں کا یہ ہے کہ جو لوگ فخر ومباہات اور نام ونمود کے واسطے کھانا کھلائیں اور دعوت کریں تو ایسے لوگوں کا کھانا نہیں کھانا چاہیے، نیز اور قرض لینا ایسے کام کے لیے جو نہ سنت ہے نہ مستحب ہے نہ مباح ہے، ہرگز درست نہیں۔ قرض کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور یہ کام مباح بھی نہیں۔ ایسے افعال کا مرتکب بلاشبہہ مسرف ہے، بلکہ مبتدع ہے اور مالِ یتیم کا ظلم سے کھانا حرام ہے۔

قال الله تعالىٰ: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا﴾ [النساء: ۱۰]

یعنی بے شک جو لوگ کھاتے ہیں مال یتیموں کا ظلم سے وہ کھاتے ہیں اپنے شکموں میں آگ کو اور عنقریب داخل ہوں گے دوزخ میں۔ ثواب رسانی میں موتی کے طریق سلف کا اور آج تک متبعینِ سنت کا یہ ہے کہ عبادت مالی کا ثواب، مثلاً: کنواں بنا کر یا نقد یا لباس وغیرہ مساکین کو دے کر یا طعام فقرا کو دے کر لے، و الله أعلم بالصواب.

یقال لہ ابراہیم  فقیر محمد حسین

جس طور پر امورِ مروجہ درج سوال ہیں، بے شک ناجائز ہیں۔ مال یتیم کا کھانا حرام ہے، رسومات کی پابندی بدعت ہے، ہاں ایصالِ ثواب میت کو حال سے یا کلمہ کلام سے جائز اور مستحسن ہے، خواہ بطور تعیین یا لاعلی التعیین، مگر وہ تعیین داخل دین قرار دینا اور امرِ مستحب پر اصرار بطور لزوم کرنا بے شک بدعت وگمراہی ہے۔ مطلق کو مقید اور مقید کو مطلق کرنا شرک فی النبوۃ ہے۔  کرامت اللہ

**ھو الموفق** بوقت ہو جانے موت کے طعام پکوا کر کھلانا یا گھر بہ گھر تقسیم کرنا، جس طور پر کہ سوال میں مذکور ہے، بلاشبہہ حرام وناجائز ہے۔ ایسے طعام کا کھانا ممنوع ہے اور ایسا کرنے والا بلاشک مسرف ہے۔ منتقی الاخبار میں ہے:

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٧٥٤)

[2] شعب الإيمان، رقم الحديث (٦٠٦٨)

"عن جرير بن عبدالله البجلي قال: كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام بعد دفنه من النياحة"[1]

[ہم لوگ (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) میت والوں کے جمع ہونے کو اور (جمع ہونے والوں کے لیے) کھانا تیار کرنے کو نوحہ شمار کرتے تھے]

"نیل الأوطار" (۳/ ۳٤۰) میں ہے:

"حديث جرير أخرجه أيضاً ابن ماجه و إسناده صحيح"

[جریر کی حدیث کو ابن ماجہ نے بھی بیان کیا ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے]

نیز اس میں ہے:

"يعني أنهم كانوا يعدون الاجتماع عند أهل الميت بعد دفنه وأكل الطعام عندهم نوعا من النياحة، لما في ذلك من التثقيل عليهم وشغلتهم مع ما هم فيه من شغلة الخاطر بموت الميت، وما فيه من مخالفة السنة، لأنهم مأمورون بأن يصنعوا لأهل الميت طعاماً فخالفوا ذلك، وكلفوهم صنعة الطعام لغيرهم"[2] انتهیٰ

[یعنی میت کی تدفین کے بعد اس کے گھر والوں کے ہاں جمع ہونا اور ان کے ہاں کھانا کھانے کو ہم نوحے کی ایک قسم شمار کرتے تھے، کیوں کہ اس میں ان پر بوجھ ہے اور میت کی وفات پر ان کے دل کے پریشان ہونے کے ساتھ ان کو ایک اور پریشانی میں مبتلا کرنا ہے، نیز اس میں سنت کی خلاف ورزی ہے، کیوں کہ وہ تو خود اس بات کے پابند ہیں کہ وہ اہلِ میت کے لیے کھانا بنائیں، مگر انھوں نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے ان کو دوسروں کے لیے کھانا بنانے کی کلفت میں مبتلا کر دیا]

ایسے طعام کے کھانے کھلانے کی حرمت وممانعت کتبِ فقہ حنفی میں بھی مصرح ہے۔ فتح القدیر وغیرہ میں ہے:

"اتخاذ الطعام من أهل الميت بدعة مستقبحة، لأنه شرع في السرور لا في الشرور"[3] انتهیٰ

[اہلِ میت سے کھانا کھانا قبیح قسم کی بدعت ہے، کیوں کہ اس قسم کا کھانا تو خوشی کے مواقع پر کھایا جاتا ہے نہ کہ غموں کے وقت]

دعا کا نفع موتی کو باتفاق علمائے سلف وخلف رحمہم اللہ پہنچتا ہے۔ عباداتِ مالیہ کا بھی ثواب موتی کو بالاتفاق پہنچتا

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٦١٢) مسند أحمد (٢/ ٢٠٤)

[2] نيل الأوطار (٤/ ١٤٨)

[3] فتح القدير (٢/ ١٤٢)

ہے اور عبادات بدنیہ کے ثواب پہنچنے میں اختلاف ہے۔ بعض علما کے نزدیک پہنچتا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں پہنچتا۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفاالله عنه۔[1] سید محمد نذیر حسین

## کیا مردے کے لیے قرآن پڑھ کر بخشنا جائز ہے؟

**سوال** مردے کے واسطے ختمِ قرآن پڑھ کر بخشنا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** اس بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ قراءت قرآن کا ثواب مردے کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ علمائے حنفیہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک اور بعض اصحاب شافعی کے نزدیک پہنچتا ہے اور اکثر علمائے شافعیہ کے نزدیک نہیں پہنچتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ نہیں پہنچتا ہے۔ پس جن لوگوں کے نزدیک پہنچتا ہے، ان کے نزدیک مردے کے واسطے ختمِ قرآن پڑھ کر بخشنا جائز ہے اور جن کے نزدیک نہیں پہنچتا، ان کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ شرح کنز میں ہے:

"إن للإنسان له أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة كان أو صوما أو حجا أو صدقة أو قراءة قرآن أو غير ذلك من جميع أنواع البر، ويصل ذلك إلى الميت، وينفعه عند أهل السنة"[2]

[بلاشبہ انسان کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو بخش دے، خواہ وہ عمل نماز ہو یا روزہ، حج ہو یا صدقہ، قراءت قرآن ہو یا اس کے علاوہ تمام قسم کی نیکیاں۔ بہر حال اہلِ سنت کے نزدیک اس کا ثواب میت کو پہنچتا ہے اور اسے اس کا فائدہ ہوتا ہے]

امام نووی شرح مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"وأما قراءة القرآن فالمشهور من مذهب الشافعي أنه لا يصل ثوابها إلى الميت، وقال بعض أصحابه: يصل إلى الميت ثواب جميع العبادات من الصلاة والصوم والقراءة وغير ذلك"[3]

[جہاں تک قراءت کا تعلق ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ میت کو اس کا ثواب نہیں پہنچتا، البتہ ان کے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ نماز، روزے، قراءت قرآن وغیرہ تمام عبادات کا ثواب میت کو پہنچتا ہے]

نیز اذکار میں لکھتے ہیں:

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٦٩٢)

[2] البحر الرائق (٣/٦٣) تبيين الحقائق (٦/٨٣)

[3] شرح صحيح مسلم للنووي (١/٩٠)

"وذهب أحمد بن حنبل وجماعة من العلماء وجماعة من أصحاب الشافعي إلىٰ أنه يصل"[1] والله أعلم بالصواب.

حرره: علي محمد، عفي عنه

[امام احمد بن حنبل، علما کی ایک جماعت اور اصحابِ شافعی رحمہ اللہ کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس (قراءتِ قرآن) کا ثواب (میت کو) پہنچتا ہے] سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** متاخرین علمائے اہلِ حدیث سے علامہ محمد بن اسماعیل امیر رحمہ اللہ نے سبل السلام میں مسلکِ حنفیہ کو ارجح دلیلاً بتایا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ قراءتِ قرآن اور تمام عباداتِ بدنیہ کا ثواب میت کو پہنچنا از روئے دلیل کے زیادہ قوی ہے۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بھی "نیل الأوطار" میں اسی کو حق کہا ہے، مگر اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ اولاد اپنے والدین کے لیے قراءتِ قرآن یا جس عبادت بدنی کا ثواب پہنچانا چاہے تو جائز ہے، کیونکہ اولاد کا تمام عملِ خیر مالی ہو، خواہ بدنی، اور بدنی میں قراءتِ قرآن ہو یا نماز یا روزہ یا کچھ اور، سب والدین کو پہنچتا ہے، ان دونوں علما کی عبارتوں کو مع ترجمہ یہاں نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

''سبل السلام شرح بلوغ المرام'' (۱/ ۲۰۶) میں ہے:

"إن هذه الأدعية ونحوها نافعة للميت بلا خلاف، وأما غيرها من قراءة القرآن له فالشافعي يقول: لا يصل ذلك إليه، وذهب أحمد وجماعة من العلماء إلىٰ وصول ذلك إليه، وذهب جماعة من أهل السنة والحنفية إلى أن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره صلاة كان أو صوماً أو حجاً أو صدقة أو قراءة قرآن أو ذكرا أو أي نوع من أنواع القرب، وهذا هو القول الأرجح دليلا، وقد أخرج الدارقطني أن رجلا سأل النبيﷺ أنه كيف يبر أبويه بعد موتهما؟ فأجابه بأنه يصلي لهما مع صلاته ويصوم لهما مع صيامه، وأخرج أبو داود من حديث معقل بن يسار عنهﷺ: اقرأوا على موتاكم سورة يٰس، وهو شامل للميت، بل هو الحقيقة فيه، وأخرج الشيخان أنهﷺ كان يضحي عن نفسه بكبش وعن أمته بكبش، وفيه إشارة إلى أن الإنسان ينفعه عمل غيره، وقد بسطنا الكلام في حواشي ضوء النهار بما يتضح منه قوة هذا المذهب"[2] انتهىٰ

[1] الأذكار للنووي (ص: ٢٢٨)

[2] سبل السلام (٦/ ١١٩)

یعنی یہ زیارتِ قبر کی دعائیں اور مثل ان کے اور دعائیں میت کو نافع ہیں بلا اختلاف رہا۔ میت کے لیے قرآن پڑھنا سو امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس کا ثواب میت کو نہیں پہنچتا امام احمد رحمہ اللہ اور علما کی ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ قرآن پڑھنے کا ثواب میت کو پہنچتا ہے۔ علمائے اہل سنت سے ایک جماعت اور حنفیہ کا یہ مذہب ہے کہ انسان کو جائز ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو بخشے خواہ نماز ہو یا روزہ یا صدقہ یا حج یا قراءتِ قرآن یا کوئی ذکر یا کسی قسم کی کوئی اور عبادت، اور یہی قول دلیل کی رو سے زیادہ راجح ہے۔ دار قطنی نے روایت کیا ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ ان کے مرنے کے بعد کیوں کر نیکی و احسان کرے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ اپنی نماز کے ساتھ ان دونوں کے لیے نماز پڑھے اور اپنے روزے کے ساتھ ان دونوں کے لیے روزہ رکھے۔[1] ابو داود میں معقل بن یسار سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اپنے مردوں پر سورۂ یٰسین پڑھو۔ یہ حکم میت کو بھی شامل ہے، بلکہ حقیقتاً میت ہی کے لیے ہے۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بھیڑ اپنی طرف سے قربانی کرتے تھے اور ایک اپنی امت کی طرف سے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آدمی کو غیر کا عمل نفع دیتا ہے۔ ہم نے حواشی ضوء النہار میں اس مسئلے پر مبسوط کلام کیا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہی مذہب قوی ہے۔

''نیل الاوطار'' (۴/ ۳۳۵) میں ہے:

”والحق أنه يخصص عموم الآية بالصدقة من الولد كما في أحاديث الباب، بالحج من الولد، كما في خبر الخثعمية، ومن غير الولد أيضاً كما في حديث المحرم عن أخيه شبرمة، ولم يستفصله ﷺ هل أوصىٰ شبرمة أم لا، و بالعتق من الولد، كما وقع في البخاري في حديث سعد، خلافا للمالكية علىٰ المشهور عندهم، وبالصلاة من الولد أيضاً، لما روى الدارقطني، أن رجلا قال: يا رسول الله ﷺ! أنه كان لي أبوان أبرهما في حال حياتهما، فكيف لي ببرهما بعد موتهما؟ فقال ﷺ: إن من البر بعد البر أن تصلي لهما مع صلاتك، وأن تصوم لهما مع صيامك. وبالصيام من الولد لهذا الحديث، ولحديث ابن عباس عند البخاري ومسلم: إن امرأة قالت: يا رسول الله! إن أمي ماتت، وعليها صوم نذر، فقال: أرأيت لو كان دين علىٰ أمك فقضيته أكان يؤدي

[1] دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (۵۹۷)

عنها؟ قالت: نعم، قال: فصومي عن أمك. وأخرج مسلم وأبو داود والترمذي من حديث بريدة أن امرأة قالت: إنه كان علىٰ أمي صوم شهر، فأصوم عنها؟ قال: صومي عنها. ومن غير الولد أيضاً لحديث من مات، وعليه صيام، صام عنه وليه، متفق عليه، وبقراء ة يٰس من الولد وغيره لحديث: اقرؤا علىٰ موتاكم يٰس، وبالدعاء من الولد لحديث: أو ولد صالح يدعو له، ومن غيره لحديث: استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت، ولقوله تعالىٰ: والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ولما ثبت من الدعاء للميت عند الزيارة وبجميع ما يفعله الولد لوالديه من أعمال البر لحديث: ولد الإنسان من سعيه" انتهىٰ

حاصل اور خلاصہ ترجمہ اس عبارت کا بقدرِ ضرورت یہ ہے کہ حق یہ ہے کہ آیت ﴿وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى﴾ اپنے عموم پر نہیں ہے اور اس کے عموم سے اولاد کا صدقہ خارج ہے، یعنی اولاد اپنے مرے ہوئے والدین کے لیے جو صدقہ کرے، اس کا ثواب والدین کو پہنچتا ہے اور اولاد اور غیرِ اولاد کا حج بھی خارج ہے، اس واسطے کہ خثعمیہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اولاد جو اپنے والدین کے لیے حج کرے، اس کا ثواب والدین کو پہنچتا ہے اور شبرمہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حج کا ثواب میت کو غیر اولاد کی طرف سے بھی پہنچتا ہے اور اولاد جو اپنے والدین کے لیے غلام آزاد کرے تو اس کا بھی ثواب والدین کو پہنچتا ہے، جیسا کہ بخاری میں سعد کی حدیث سے ثابت ہے اور اولاد جو اپنے والدین کے لیے نماز پڑھے یا روزہ رکھے، سو اس کا بھی ثواب والدین کو پہنچتا ہے، اس واسطے کہ دارقطنی میں ہے کہ ایک مرد نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! میرے ماں باپ تھے، ان کی زندگی میں ان کے ساتھ نیکی و احسان کرتا تھا، پس ان کے مرنے کے بعد ان کے ساتھ کیونکر نیکی کروں؟ آپ نے فرمایا: نیکی کے بعد نیکی یہ ہے کہ اپنی نماز کے ساتھ اپنے والدین کے لیے بھی نماز پڑھ اور اپنے روزے کے ساتھ اپنے والدین کے لیے بھی روزہ رکھ۔ صحیحین میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! میری ماں مرگئی اور اس کے ذمے نذر کے روزے تھے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: بتا اگر تیری ماں کے ذمے قرض ہوتا اور اس کی طرف سے تو ادا کرتی تو ادا ہو جاتا یا نہیں؟ اس نے کہا: ہاں، ادا ہو جاتا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: روزہ رکھ اپنی ماں کی طرف سے، نیز صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ایک عورت نے کہا کہ میری ماں کے ذمے ایک مہینے کے روزے ہیں تو کیا میں اس کی طرف سے روزے رکھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی ماں کی طرف سے روزے رکھ۔ غیر اولاد کے روزے کا بھی ثواب میت کو پہنچتا ہے، اس واسطے کہ حدیث متفق علیہ میں آیا ہے کہ جو شخص مر جائے اور اس کے ذمے روزے ہوں تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزے رکھے۔ سورت یٰسین کا ثواب بھی میت کو پہنچتا ہے، اولاد کی طرف سے بھی اور غیر اولاد کی طرف

سے بھی، اس واسطے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: اپنے مُردوں پر سورت یٰسین پڑھو، نیز دعا کا نفع بھی میت کو پہنچتا ہے، اولاد دعا کرے یا کوئی اور، اور جو کارِ خیر اولاد اپنے والدین کے لیے کرے سب کا ثواب والدین کو پہنچتا ہے، اس واسطے کہ حدیث میں آیا ہے کہ انسان کی اولاد اس کی سعی سے ہے۔

جب علامہ شوکانی اور محمد بن اسماعیل امیر کی تحقیق ایصالِ ثواب قراءتِ قرآن وعباداتِ بدنیہ کے متعلق سن چکے تو اب آخر میں علامہ ابن النحوی کی تحقیق بھی سن لینا خالی از فائدہ نہیں۔ آپ شرح المنہاج میں فرماتے ہیں:

"لا يصل إلىٰ الميت عندنا ثواب القراءة علىٰ المشهور، والمختار الوصول، إذا سأل الله إيصال ثواب قراءته، وينبغي الجزم به، لأنه دعاء فإذا جاز الدعاء للميت بما ليس للداعي فلأن يجوز بما هو له أولىٰ، ويبقى الأمر فيه موقوفاً علىٰ استجابة الدعاء، وهذا المعنى لا يختص بالقراءة، بل يجري علىٰ سائر الأعمال، والظاهر أن الدعاء متفق عليه، أنه ينفع الميت والحي القريب والبعيد بوصية وغيرها، وعلىٰ ذلك أحاديث كثيرة، بل كان أفضل أن يدعو لأخيه بظهر الغيب" انتهىٰ، ذكره في نيل الأوطار.[1]

یعنی ہمارے نزدیک مشہور قول پر قراءتِ قرآن کا ثواب میت کو نہیں پہنچتا، لیکن مختار یہ ہے کہ پہنچتا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ سے قراءتِ قرآن کے ثواب پہنچنے کا سوال کرے (یعنی قرآن پڑھ کر دعا کرے اور یہ سوال کرے کہ یا اللہ اس قراءت کا ثواب فلاں میت کو تو پہنچا دے) اور دعا کے قبول ہونے پر امر موقوف رہے گا (یعنی اگر دعا اس کی قبول ہوئی تو قراءت کا ثواب میت کو پہنچے گا اور اگر دعا قبول نہ ہوئی تو نہیں پہنچے گا) اور اس طرح پر قراءت کے ثواب پہنچنے کا جزم کرنا لائق ہے، اس واسطے کہ یہ دعا ہے، پس جبکہ میت کے لیے ایسی چیز کی دعا کرنا جائز ہے، جو داعی کے اختیار میں نہیں ہے تو اس کے لیے ایسی چیز کی دعا کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، جو داعی کے اختیار میں ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ دعا کا نفع میت کو بالاتفاق پہنچتا ہے اور زندہ کو بھی پہنچتا ہے، نزدیک ہو خواہ دور ہو اور اس بارے میں بہت سی حدیثیں آئی ہیں، بلکہ افضل یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی کے لیے غائبانہ دعا کرے۔ واللّٰه تعالىٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري ـ عفا الله عنه.[2]

## کیا ایصالِ ثواب کے لیے فقرا و مساکین کو کھانا کھلانا درست ہے؟

**سوال** بغرضِ ثواب رسانی بحق موتیٰ فقیروں اور مسکینوں کو کھانا کھلانا درست ہے یا نہیں؟

---

[1] نيل الأوطار (٤/ ٤٨٥)

[2] فتاویٰ نذیریہ (١/ ٧١٨)

**جواب** بغرضِ ثواب رسانی بحق موتی فقیروں اور مسکینوں کو کھانا کھلانا درست ہے۔ بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ سعد بن عبادہ کی ماں وفات پا گئیں اور وہ موجود نہ تھے، پس نبی ﷺ کے پاس آئے اور کہا: یا رسول اللہ ﷺ! میری ماں وفات پا گئیں اور میں حاضر نہ تھا۔ اگر میں ان کی طرف سے صدقہ کروں تو کیا ان کو نفع ہوگا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔[1] انتهىٰ بقدر الحاجة. والله أعلم بالصواب.

كتبه: أبو الفياض محمد عبدالقادر. أبو العلىٰ محمد عبد الرحمن المباركفوري.[2]



[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٦٠٥)

[2] مجموعه فتاوىٰ غازي پوری (ص: ٣٣٢)

# کتاب الزکاۃ و الصدقات

## زکات وصدقات کے احکام ومسائل

### کیا صدقہ یا ہبہ میں نیت بدلنا درست ہے؟

**سوال** ایک شخص نے اپنے مال سے زکات یا نفلی صدقہ نکال کر ایک جگہ علاحدہ کر کے رکھ دیا اور دل سے نیت کر لی یا زبانی کہہ دیا کہ یہ پیسہ زکات یا صدقہ میں نے فلاں شخص کو دے دیا، جب وہ یہاں آئے گا تو اس کو دے دوں گا۔ پھر کچھ مدت، دو ماہ یا چھے ماہ، کے بعد وہ شخص نیت بدل کر کسی اور کو دے سکتا ہے یا نہیں؟ فقہاے حنفیہ جو کہتے ہیں کہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے، جب تک معطیٰ لہ کا قبضہ نہ ہو مالک نہیں ہوسکتا، معطیٰ، معطیٰ لہ کے قبضے سے پہلے نیت بدل کر کسی اور کو دے دے تو جائز ہے یا نہیں اور اس کی کچھ اصل ہے یا نہیں؟

**جواب** وہ شخص نیت بدل کر کسی اور کو دے سکتا ہے اور فقہا جو کہتے ہیں کہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے، جب تک معطیٰ لہ کا قبضہ نہ ہو مالک نہیں ہوسکتا، اس کی اصل ذیل کی روایات ہیں۔ موطا امام مالک میں ہے:

"مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبيﷺ أنها قالت: إن أبا بكر الصديق كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغابة فلما حضرته الوفاة قال: والله يا بنية! ما من الناس أحد أحب إلي غنى بعدي منك، ولا أعز علي فقراً بعدي منك، وإني كنت نحلتك جاد عشرين وسقا، فلو كنت جددتيه و احتزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مال وارث، وإنما هما أخواك و أختاك، فاقتسموه على كتاب الله. قالت عائشة: فقلت: يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هي أسماء، فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن ابنة خارجة، أراها جارية.

[امام مالک رحمہ اللہ ابن شہاب سے وہ عروہ بن زبیر سے اور وہ نبی اکرم ﷺ کی زوجہ محترمہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے بیان کرتے ہیں کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان (عائشہ رضی اللہ عنہا) کو غابہ نامی اپنی زمین سے بیس وسق کا عطیہ دیا، پھر جب ان کی وفات کا وقت آیا تو انھوں نے کہا: اے بیٹی! مجھے اپنے بعد غنا کی حالت میں تجھ سے زیادہ محبوب کوئی نہیں اور مجھے تیرا فقر و فاقہ اپنے بعد سب سے زیادہ ناگوار ہے۔ میں نے تجھے بیس وسق

کا عطیہ دیا تھا، اگر تو ان کھجوروں کو چنتے اور ان کی مالک بنے تو وہ تیری ہیں، آج وہ وراثت کا مال ہے اور وہ (وارث) تیرے دو بھائی (عبدالرحمان اور محمد) اور دو بہنیں ہیں۔ عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا: اے ابا جان! اگر وہ مال بہت زیادہ بھی ہوتا تو میں اس کو چھوڑ دیتی، ایک میری بہن تو اسما ہے، دوسری کون ہے؟ انھوں نے کہا: حبیبہ بنت خارجہ کے پیٹ میں جو ہے، میرا گمان ہے کہ وہ بیٹی ہے]

مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبد الرحمن بن عبد القاري أن عمر بن الخطاب قال: ما بال رجال ينحلون أبناءهم نحلا، ثم يمسكونها، فإن مات ابن أحدهم قال: مالي بيدي، لم أعطه أحداً، وإن مات هو قال: هو لابني، قد كنت أعطيته إياه، من نحل نحلة فلم يحزها الذي نحلها حتى يكون ان مات لورثته فهي باطل»[1]

[مالک، ابن شہاب سے وہ عروہ بن زبیر سے وہ عبدالرحمان بن عبدالقاری سے روایت کرتے ہیں کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کہا: لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ اپنے بیٹوں کو عطیے دیتے ہیں، پھر ان کو روک لیتے ہیں، پھر اگر ان میں سے کسی کا بیٹا فوت ہو جائے تو وہ کہتا ہے: میرا مال میرے ہاتھ میں ہے، میں نے وہ کسی کو نہیں دیا اور اگر وہ خود فوت ہو جائے تو کہتا ہے: وہ میرے بیٹے کا ہے، میں نے اس کو عطیہ دیا تھا۔ جس کو کوئی عطیہ دیا گیا تو وہ، جس کو یہ عطیہ دیا گیا اس کو قبضے میں لینے سے پہلے فوت ہو گیا تو وہ (عطیہ) باطل ہوگا] هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم

کتبہ: محمد عبد الرحمن المباركفوري

## جائز و ناجائز آمدنی کا مشترکہ مال خیرات دینے میں ثواب ہے یا نہیں؟

**سوال** جائز و ناجائز آمدنی کا مشترکہ مال خیرات دینے میں ثواب ہے یا نہیں؟

**جواب** صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے: «إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب»[2]

یعنی اللہ تعالیٰ طیب ہے وہ قبول نہیں کرتا ہے مگر مال حلال کو۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ناجائز آمدنی کے مال سے خیرات دینے میں کچھ ثواب نہیں اور ایک حدیث میں آیا ہے: «لا يكسب عبد مال حرام فيتصدق منه فيقبل منه»[3]

[یعنی جو شخص مال حرام سے صدقہ و خیرات کرے گا، وہ مقبول نہیں ہوگا]

رہی یہ بات کہ جائز و ناجائز آمدنی کے مشترکہ مال سے صدقہ و خیرات دینے میں ثواب ہوگا یا نہیں؟ سو ظاہر

---

[1] موطأ الإمام مالك (٢/ ٧٥٢، ٧٥٣)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠١٥)

[3] مسند أحمد (١/ ٣٨٧) شرح السنة (٨/ ١٠) اس کی سند میں "الصباح بن محمد" ضعیف ہے۔

ہے کہ ثواب نہیں ہوگا۔ هذا ما عندي، والله تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

كتبه: محمد عبد الرحمن، عفا الله عنه.

## کیا ساداتِ کرام زکات لے سکتے ہیں یا نہیں؟

**سوال** در باب جواز اخذ زکات وصدقات اہلِ بیت را اگر حدیثے درین باب آمدہ باشد عنایت فرمایند.

[سادات کرام زکات لے سکتے ہیں یا نہیں؟ اگر اس طرح کی کوئی حدیث ہو تو بیان فرمائیں]

**جواب** واضح باد کہ در باب جواز اخذ زکات اہلِ بیت کذا فی حدیث صحیح یا ضعیف نیامدہ، بلکہ از احادیث صحیحہ واقوال محدثین ممانعت معلوم می شود۔ آرے فقہاے حنفیہ در جواز اخذ زکات اہلِ بیت را درین زمان روا داشتہ اند و گفتہ اند کہ دران زمان بوجہ مقرر شدن از خمس حاجت اخذ زکات نہ بود و بر اہلِ بیت زکات حرام بود و درین زمان کہ خمس کجا است اگر گیرند روا باشد و این قول صرف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ است و دیگر ائمہ ثلاثہ حرام می گویند چنانکہ از احادیث ثابت می شود، والله أعلم بالصواب.

[اس طرح کی کوئی صحیح یا ضعیف حدیث نہیں ہے، جس سے اہلِ بیت کو زکات لینا جائز ثابت ہو، بلکہ صحیح احادیث اور اقوالِ محدثین سے اس کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ ہاں فقہائے حنفیہ نے اس زمانے میں سادات کو زکات لینا جائز قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس زمانے میں سادات کو خمس میں سے حصہ مل جاتا تھا، لہٰذا زکات لینا ان کو منع تھا اور اس زمانے میں نہ بیت المال ہے نہ خمس، لہٰذا اس دور میں وہ زکات لے سکتے ہیں۔ یہ قول صرف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے، باقی تینوں امام اس کو حرام بتاتے ہیں۔ والله أعلم]

حرره: السيد عبدالحفيظ، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** فی الواقع کوئی حدیث صحیح یا ضعیف ایسی نہیں آئی ہے جس سے اہلِ بیت کے لیے اخذِ زکات کا جواز ثابت ہو، بلکہ احادیث سے صاف صاف یہی ثابت ہے کہ اہلِ بیت پر زکات حرام ہے۔ علامہ ابو طالب، ابن قدامہ اور ابن ارسلان نے اس حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ تمام علما کے نزدیک بالاتفاق اہلِ بیت پر زکات حرام ہے۔ سبل السلام میں ہے:

"وكذا أدعى الإجماع على حرمتها على آله أبو طالب و ابن قدامة"[1]

[ابو طالب اور ابن قدامہ اور ابن ارسلان نے دعویٰ کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی آل پر زکات کے حرام ہونے پر امت کا اجماع ہے]

اور نیل الاوطار میں ہے:

---

[1] سبل السلام (۲/ ۱٤۷)

"وكذا حكىٰ الإجماع ابن ارسلان"[1]

[اسی طرح ابن رسلان نے اجماع کی حکایت کی ہے]

مگر ابو عصمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ اس زمانے میں بنی ہاشم کو زکوات دینا اور ان کو لینا جائز ہے۔ اسی روایت کی بنا پر متاخرین حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ بنی ہاشم کو زکات لینا درست ہے، لیکن ابو عصمہ کی یہ روایت احادیثِ صحیحہ کے صریح خلاف ہے۔ ایک نہیں بہت سی حدیثیں اس روایت کو رد کرتی ہیں اور عند الحنفیہ بھی اس روایت پر فتوی نہیں، کیونکہ یہ روایت ظاہر المذہب اور ظاہر الروایت کے خلاف ہے۔ رسائل الارکان میں ہے:

"ولا يجوز صرف الزكاة إلى بني هاشم لما روي عن أبي هريرة قال: أخذ الحسن بن علي تمرة من تمر الصدقة فجعلها في فيه فقال رسول اللهﷺ: كخ كخ ارم بها، أما علمت أنا لا تحل لنا الصدقة. رواه الشيخان، وفي الباب أحاديث كثيرة لا بعد في أن يدعىٰ تواتر معناها... وفي فتح القدير: روىٰ أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان صرف الزكاة إلىٰ بني هاشم، وإن كان ممتنعا في ذلك الزمان لظهور شدة الحاجة فيهم، ولا يعطيهم أحد صلة، وقد أفتىٰ بعض المتأخرين بهذه الرواية، وهذا كله خطأ وغلط، لأنه مخالف للنصوص القاطعة"[2] انتهىٰ

[بنی ہاشم کو زکات جائز نہیں ہے، اس کی ایک دلیل پہلے گزر چکی ہے اور یہ بھی ہے کہ حضرت حسن بن علی نے زکات کی کھجوروں میں سے ایک کھجور لے کر منہ میں ڈال لی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کو پھینک دے، کیا تجھے معلوم نہیں کہ ہمارے لیے زکات اور صدقہ حلال نہیں ہے؟ اس مضمون کی اتنی حدیثیں ہیں کہ ان کو معناً متواتر کہا جا سکتا ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ ابو عصمہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اس زمانے میں بنی ہاشم کو زکات دینا جائز ہے، اگرچہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں ممنوع تھا، کیوں کہ ان کو کوئی عطیہ نہیں ملتا اور ان کو حاجت تو آج بھی موجود ہے۔ بعض متاخرین نے بھی اسی پر فتوے دیا ہے، لیکن اور یہ سب غلط اور خطا ہے، کیوں کہ نصوص کے برخلاف ہے]

نیز "بحر الرائق" میں ہے:

"أطلق الحكم في بني هاشم، ولم يصرح بزمان ولا بشخص، للإشارة إلى رد رواية أبي عصمة عن الإمام أنه يجوز الدفع إلىٰ بني هاشم في زمانه، وللإشارة إلى رد الرواية

[1] نيل الأوطار (٤/ ٢٤٠)

[2] رسائل الأركان (ص: ١٨٨)

بأن الهاشمي يجوز له أن يدفع زكاته إلىٰ مثله، لأن ظاهر الرواية إطلاق المنع"[1] انتهیٰ

[بنی ہاشم کے متعلق حکم عام ہے، کسی زمانے اور شخص کی تخصیص نہیں ہے۔ اس میں ابوعصمہ کی ابوحنیفہ سے روایت کہ بنی ہاشم کو اس زمانے میں زکات دینا جائز ہے یا یہ قول کہ ہاشمی ہاشمی سے زکات لے سکتا ہے کی تردید مقصود ہے، کیوں کہ ظاہر روایت میں مطلقاً منع ہے]

الحاصل بنی ہاشم کو زکات لینا جائز نہیں ہے، کسی حدیث سے اس کا جواب ثابت نہیں، یہی مذہب ہے امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد اور تمام ائمہ دین کا۔ عند الحنفیہ بھی یہی مفتی بہ اور ظاہر المذہب و ظاہر الروایت ہے۔ ہاں زکوۃ کے سوا نفلی صدقات کی نسبت علما کا اختلاف ہے۔ بعض اہلِ علم کے نزدیک نفلی صدقات بھی بنی ہاشم پر حرام ہیں۔ اکثر حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک بھی علی القول الصحیح جائز ہے۔ ''سبل السلام'' میں ہے:

"وقد ذهب طائفة إلىٰ تحريم صدقة النفل أيضاً علىٰ الآل، واخترناه في حواشي ضوء النهار لعموم الأدلة"[2]

[اہلِ بیت پر نفلی صدقہ کی حرمت کی بھی ایک جماعت قائل ہے اور ہمیں یہی پسند ہے، کیوں کہ دلائل میں عموم ہے]

نیز ''نیل الاوطار'' میں ہے:

"وأما آل النبي ﷺ فقال أكثر الحنفية، وهو المصحح عن الشافعية والحنابلة: إنها تجوز لهم صدقة التطوع دون الفرض، قالوا: لأن المحرم عليهم إنما هو أوساخ الناس، وذلك هو الزكاة المفروضة لا صدقة التطوع، وقال في البحر: إنه خصص صدقة التطوع بالقياس علىٰ الهبة والهدية والوقف، وقال أبو يوسف وأبو العباس: إنها تحرم عليهم كصدقة الفرض، لأن الدليل لم يفصل"[3] انتهیٰ

[آلِ نبی پر نفلی صدقے کے جواز کی ایک جماعت احناف، شوافع اور حنابلہ میں سے قائل ہے اور فرض میں نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حرام جو ہے وہ لوگوں کی میل کچیل ہے اور وہ فرضی زکات ہے نہ کہ نفلی صدقہ۔ بحر میں کہا ہے کہ نفلی صدقہ کو ہبہ، ہدیہ اور وقف پر قیاس کیا گیا ہے۔ امام ابو یوسف اور ابو العباس نے کہا: نفل صدقہ بھی ان پر فرضی زکات کی طرح حرام ہے، کیوں کہ دلیل میں نفلی اور فرضی کا امتیاز نہیں کیا گیا]

فتح الباری میں ہے:

---

[1] البحر الرائق (٢/ ٢٦٦)

[2] سبل السلام (٢/ ١٤٧)

[3] نیل الأوطار (٤/ ٢٤٠)

"وثبت عن النبي ﷺ: الصدقة أوساخ الناس. كما رواه مسلم، ويؤخذ من هذا جواز التطوع دون الفرض"[1] انتهیٰ، واللّٰه تعالیٰ أعلم و علمه أتم.

[نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہے کہ صدقہ لوگوں کی میل کچیل ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفلی صدقہ لینا ان کے لیے جائز ہے، فرضی نہیں]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[2]

**سوال** سادات مساکین کی خدمت گزاری کی مسلمانوں کو توفیق نہ ہو بجز زکات سے امداد کرنے کے اور سادات کے لیے وسیلہ معاش موجود نہ ہو، وہ اس بنا پر کہ خمس غنیمت ہمیں نہیں ملتا، زکات لینے کی ممانعت بنا مذکورہ سے تھی، ہمیں زکات لینی جائز ہے اور انھیں احق خیال کر کے زکات دی جائے تو جائز ہے یا نہیں اور زکات ادا ہو گی یا نہیں؟ اگر ادا نہ ہوئی تو واپسی لازم ہے یا نہیں؟ اگر واپسی کا مقدور نہ ہو تو کیا کیا جائے؟

**جواب** واضح ہو کہ سادات بنی ہاشم کو زکات لینا ہمیشہ اور ہر زمانے میں حرام ہے۔ احادیثِ صحیحہ صریحہ سے یہی ثابت ہے اور اکثر ائمہ دین کا یہی مذہب ہے۔ عند الحنفیہ بھی یہی مفتی بہ ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت آئی ہے کہ اس زمانے میں سادات بنی ہاشم کو بنی ہاشم سے زکات لینا جائز ہے اور غیر بنی ہاشم سے جائز نہیں، مگر یہ دونوں روایتیں عند الحنفیہ نامعتبر و غیر مفتیٰ بہ ہیں، کیونکہ احادیثِ صحیحہ نیز ظاہر المذہب اور ظاہر الروایہ کے خلاف ہیں۔ دیکھو: بحر الرائق و نہر الفائق و رسائل الارکان وغیرہ کتبِ معتبرہ حنفیہ۔[3]

رہا سادات کا یہ خیال کہ "ہمیں زکات لینے کی ممانعت اس بات پر تھی کہ ہمیں غنیمت سے خمس ملتا تھا اور اب خمس نہیں ملتا ہے تو اب ہمیں زکات لینی جائز ہے۔" سو یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ساداتِ بنی ہاشم پر زکات حرام ہونے کی علت یہ نہیں ہے کہ انھیں غنیمت سے خمس الخمس ملتا تھا، بلکہ اس کی علت جو احادیث سے بصراحت ثابت ہے وہ یہ ہے کہ مالِ زکات اوساخ الناس و غسالۃ الایدی ہے:

"قال رسول اللّٰه ﷺ: «إن الصدقة لا ينبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس»[4] (رواه مسلم) وقال: لا يحل لكم أهل البيت من الصدقات شيئ إنما هي غسالة الأيدي، وإن لكم في خمس الخمس ما يغنيكم"[5] (رواه الطبراني)

---

[1] فتح الباري (٣/ ٣٥٤)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٧٢)

[3] البحر الرائق ٢٠/ ٢٦٦) رسائل الأركان (ص: ١٨٨)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠٧٢)

[5] المعجم الكبير (١١/ ٢١٧) اس کی سند میں "حسین بن قیس حنش" راوی سخت ضعیف ہے۔

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: صدقہ آلِ محمد کے لائق نہیں ہے۔ یہ لوگوں کی میل کچیل ہے، فرمایا: اے اہلِ بیت! تمھارے لیے صدقات حلال نہیں ہیں، یہ ہاتھوں کی میل ہے اور تمھارے لیے خمس میں سے خمس ہے، جو تمھیں کفایت کرے گا]

یہ علت مصرحہ ومنصوصہ زکات کی لازم الماہیۃ ہے، جب اور جس وقت زکات پائی جائے گی، اس کا اوساخ الناس اور غسالۃ الایدی ہونا ضروری ولازم ہوگا، بنا بریں ساداتِ بنی ہاشم پر ہمیشہ اور ہر زمانے میں زکات کی حرمت ثابت ہوگی۔ اگر سادات پر زکات کی حرمت کی علت تقرر خمس الخمس ہونا تسلیم کر لیا جائے، جیسا کہ بعض لوگوں نے خیال کیا ہے تو اس تقدیر پر حرمت کی دو مستقل علت ہوں گی۔ ایک زکات کا اوساخ الناس اور غسالۃ الایدی ہونا اور دوسری تقرر خمس الخمس۔ صرف ایک علت کے ارتفاع سے معلول کا ارتفاع نہیں ہوگا، بلکہ جب تک ایک (اوساخ الناس وغسالۃ الایدی ہونا) پائی جائے گی، تب تک معلول (ساداتِ بنی ہاشم پر زکات کا حرام ہونا) ضرور پایا جائے گا اور یہ ایک علت ہر زمانے میں پائی جائے گی، پس بنی ہاشم پر زکات کی حرمت بھی ہمیشہ اور ہر زمانے میں پائی جائے گی۔ علامہ محمد بن اسماعیل الامیر ''سبل السلام'' میں لکھتے ہیں:

"إنه ﷺ كرم آله عن أن يكونوا محلاً للغسالة، وشرفهم عنها، وهذه هي العلة المنصوصة، وقد ورد التعليل عند أبي نعيم مرفوعاً بأن لهم في خمس الخمس ما يكفيهم ويغنيهم، فهما علتان منصوصتان، ولا يلزم من منعهم عن الخمس أن تحل لهم، فإن من منع الإنسان عن ماله وحقه لا يكون منعه له محللا ما حرم عليه، وقد بسطنا القول في رسالة مستقلة"[1] انتهىٰ

[رسول اللہ ﷺ نے اپنی آل کو عزت عطا فرمائی کہ وہ لوگوں کے ہاتھوں کی میل کچیل نہ کھائیں۔ صدقات کے اہلِ بیت پر حرام ہونے کی اصل علت بھی یہی ہے۔ ابو نعیم نے مرفوعاً اس علت کو بیان کیا ہے کہ ان کے لیے خمس میں سے خمس ہے، جو ان کے لیے کافی ہے۔ اگر ان کو خمس نہ ملے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے لیے زکات حلال ہو جائے گی کہ ایک آدمی اگر اپنے مال میں یا حق سے محروم ہو جائے تو اس کے لیے کوئی حرام مال حلال نہیں ہو جائے گا، وہ اس پر حرام ہی رہے گا]

پس جب معلوم ہوا کہ ساداتِ بنی ہاشم پر زکات حرام ہے اور وہ زکات کے مصرف نہیں ہیں تو زکات انھیں دینا جائز نہیں۔ اگر کوئی انھیں دانستہ دے گا تو زکات ادا نہیں ہوگی اور واپس لے لینا ضروری ہوگا اور اگر واپسی ناممکن ہو تو پھر سے زکات دینا ضروری ہے اور لاعلمی کی وجہ سے دیا ہے تو زکات ادا ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ

[1] سبل السلام (۲/ ۱٤۸)

أعلم وعلمه أتم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## کیا دینی مدرسے میں زکات دے سکتے ہیں یا نہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین مصارفِ زکات کے بارے میں: آیا اس میں ایسا مدرسہ جس میں تعلیمِ قرآن وحدیث ہوتی ہے اور اکثر اطفال مساکین تحصیلِ علم میں مشغول ہیں اور ان کے اکل وشرب اور کتب ولباس کی خبر بذریعہ مہتمم لی جاتی ہے، داخل ہے یا نہیں اور مالک زکات اس مدرسے میں زکات خرچ کر سکتے ہیں یا نہیں؟

**جواب** غریب اور مسکین طلبہ بلاشبہہ مصرفِ زکات ہیں۔ ایسے مدرسے میں مالک زکات، زکات خرچ کر سکتے ہیں، چاہیں خود آپ بلاواسطہ مہتمم کے ان کے طلبہ کو دیں یا بواسطہ مہتمم کے ان کو دیں اور مہتمم کو اس امر کی ہدایت کر دیں کہ یہ زکات کا روپیہ ہے، اس کو صرف غریب ومسکین طلبہ پر خرچ کریں۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

سید محمد نذیر حسین

**سوال** جس ملک کے مسلمانوں میں بسبب عدمِ تلقین وتعلیمِ احکام ارکانِ اسلام مروج نہ ہوئے ہوں، پس ایسے ملک میں مدرسہ اسلامیہ جاری ہونا ضروری ہے یا نہیں اور وہاں کے مسلمان صرف زکات سے مدرسے کی مدد کر سکتے ہوں تو ایسی معذوری کی حالت میں مالِ زکات میں سے مدرسین کی تنخواہ دینا یا سامانِ مدرسہ خریدنا یا تجارت میں لگا کر اس کے نفع سے مدرسے کو قائم رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** مالِ زکات سے مدرسین کی تنخواہ دینا یا سامانِ مدرسہ فراہم کرنا جائز نہیں ہے، ہاں مالِ زکات سے غریب طلبہ کو دینا جائز ہے، اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں مالِ زکات کے آٹھ مصرف بیان فرمائے ہیں، ان آٹھ مصارف میں غریب طلبہ داخل ہیں اور مدرسے کی تنخواہ اور سامان مدرسہ ان آٹھ مصارف سے خارج ہیں اور جس ملک میں بوجہ عدمِ تعلیم وتلقین کے احکام وارکان اسلام جاری نہ ہوں، وہاں مدرسہ اسلامیہ ہونا بہت ضروری ہے۔ وہاں کے مسلمانوں کو چاہیے کہ علاوہ مالِ زکات کے تھوڑی تھوڑی اعانت کر کے حسبِ حیثیت ایک مدرسہ قائم کریں۔ بڑا نہیں تو چھوٹا ہی سہی اور یہ عذر کہ ''وہاں کے مسلمان صرف زکات سے مدرسہ کی مدد کر سکتے ہیں'' ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ وہاں کے مسلمان جیسے اپنی دنیاوی ضرورتوں میں خواہ مخواہ علاوہ زکات کے اپنے مال کو خرچ کرتے ہیں اور ان کو کچھ معذوری نہیں ہے، اسی طرح وہاں ایک مدرسہ اسلامیہ کا قائم ہونا ایک

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۷۵)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۸۹)

دینی ضرورت ہے اور شدید ضرورت ہے تو اس میں بھی علاوہ زکات کے تھوڑا تھوڑا بقدرِ حیثیت ان کو خرچ کرنا چاہیے اور اس میں بھی ان کو معذور نہیں بننا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

سید محمد نذیر حسین

## نصابِ زکات اور روپے وسونے کو ملا کر زکات ادا کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ تیس روپے زید کے پاس حاجت ضروری سے فاضل ہیں اور سونا بھی تیس روپے کا ہے یا فقط سونا تیس روپے کا اور چاندی بھی اسی قدر ہے۔ آیا اس وقت پر زید کو زکات فرض ہے یا نہیں؟

**جواب** جب کسی کے پاس سونا اور چاندی بقدر نصاب کے ہو اور اس پر کامل ایک برس گزر چکا ہے، تب زکات فرض ہوتی ہے۔ چاندی کا نصاب ساڑھے باون تولہ چاندی ہے اور سونے کا نصاب ساڑھے سات تولے سونا ہے، پس صورتِ مسئولہ میں سونا اور چاندی دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے اور ایک سال اس پر گزر چکا ہو تو زید پر زکات فرض ہے، ورنہ فرض نہیں ہے۔ چاندی اور سونا دونوں کو ملا کر نصاب پورا کرنے کے معنی یہ ہیں کہ سونے کو چاندی کی قیمت لگا کر کل کو چاندی بنا لیں یا چاندی کو سونے کی قیمت لگا کر کل کو سونا بنا لیں۔ واللہ أعلم.

حرره: السيد أبو الحسن، عفي عنه. سید محمد ابوالحسن سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** جواب ہذا کے متعلق یہ معلوم کرنا چاہیے کہ صورتِ مسئولہ میں چاندی اور سونا دونوں کو ملا کر نصاب پورا کرنا اور اس میں زکات کا فرض ہونا اتفاقی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ مختلف فیہ ہے۔ بعض علما کے نزدیک فرض ہے اور بعض کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (۳/ ۳۴۹) میں لکھتے ہیں:

"واستدل به (أي بقوله ﷺ: لا يجمع بين متفرق) علىٰ أن من كان عنده دون النصاب من الفضة ودون النصاب من الذهب مثلاً أنه لا يجب ضم بعضه إلى بعض حتى يصير نصاباً كاملاً فتجب فيه الزكاة خلافا لمن قال: يضم علىٰ الأجزاء كالمالكية أو علىٰ القيم كالحنفية" انتهىٰ

[رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے (کہ متفرق کو جمع نہ کیا جائے) استدلال کیا گیا ہے کہ جس کے پاس چاندی بھی نصاب سے کم ہو اور سونا بھی نصاب سے کم ہو تو ان کو ملا کر نصاب پورا نہیں کیا جائے گا کہ اس میں زکات فرض ہو جائے اور اس میں بعض مالکیہ نے اجزا کے ملانے میں اور بعض حنفیہ نے قیمت کا

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۸۹)

اعتبار کرنے میں مخالفت کی ہے]

اور ظاہر انھیں لوگوں کا قول ہے، جو کہتے ہیں کہ صورتِ مسئولہ میں زکات فرض نہیں، کیونکہ چاندی اور سونا دونوں ملا کر نصاب پورا کرنا اور زکات کو فرض بتانا محتاجِ دلیل ہے۔ واللّٰه تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[1]

## کیا عورت اپنی اولاد کے مال سے بغیر اجازت صدقہ کر سکتی ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک عورت اپنی اولاد کے مال سے بلا اجازت اولاد کے صدقہ و خیرات کرنا چاہتی ہے۔ پس کیا وہ عورت بلا اجازت اولاد کے صدقہ و خیرات کر سکتی ہے اور حدیث «أنت ومالك لأبيك» کا کیا مطلب ہے؟

مرسلہ: مولوی عبداللہ از ضلع فیروز پور

**جواب** حدیث «أنت ومالك لأبيك» کا یہ مطلب بیان کیا جاتا ہے کہ باپ کو اختیار ہے کہ حاجت کے وقت اپنی اولاد کے مال سے بلا اجازت اولاد کے لے لے۔ اس حدیث کے پورے الفاظ یہ ہیں:

إن رجلا أتى النبيﷺ فقال: يا رسول اللّٰه إن لي مالا وولدا، وإن والدي يجتاح مالي، قال «أنت ومالك لوالدك، إن أولادكم من أطيب كسبكم فكلوا من كسب أولادكم»[2]

[ایک شخص نے نبی مکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی: اے اللہ کے رسول ﷺ! میرے پاس مال و اولاد ہے اور میرا باپ میرا سارا مال لے لیتا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''تو اور تیرا مال تیرے والد کا ہے، تمھاری اولاد تمھاری بہترین کمائی میں سے ہے، لہٰذا اپنی اولاد کی کمائی سے کھا لیا کرو۔'']

''مجمع البحار'' میں ہے:

"إن أبي يريد أن يجتاح مالي أي يستأصله، ويأتي عليه أخذا و إنفاقا، قال الخطابي: لعل قدر ما يحتاج إليه والده شيء كثير، لا يسعه ماله إلا أن يجتاح أصله فلم يرخص له في ترك النفقة عليه، وقال: أنت ومالك لأبيك علىٰ معنى أنه إذا احتاج إليه أخذ منه قدر حاجته، وإن لم يكن لك مال لزمك أن تكتسب وتنفق عليه، ولا يريد إباحة ماله له حتى اجتاحه إسرافا فلا أعلم أحداً ذهب إليه" انتهىٰ

[میرا باپ میرا سارا مال لینا چاہتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ سارا ہی لے کر خرچ کر ڈالے۔ امام خطابی نے

[1] فتاویٰ نذیریه (٢/ ٩٢)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٣٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٢٩٢)

کہا ہے: شاید اس کا باپ جتنے مال کا محتاج ہو وہ بہت زیادہ ہو وہ اس کی ضرورت سارے مال ہی سے پوری ہوتی ہے تو آپ ﷺ نے اس سے مال روکنے کی اجازت نہیں دی، بلکہ فرمایا: ''تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔'' یعنی وہ جب چاہے بقدرِ ضرورت اس سے لے لے۔ اگر تیرے پاس مال نہ ہو تو تجھ پر لازم ہے کہ تو مال کما کر اس پر خرچ کرے۔ آپ ﷺ کا یہ ارادہ ہرگز نہ تھا کہ آپ ﷺ اس طرح اس کے لیے مال مباح کر دیں کہ وہ اسراف کرتا ہوا اس کو ضائع کر دے۔ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے اس سے یہ مطلب و مفہوم نکالا ہو]

نیز اس مطلب پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت دلالت کرتی ہے:

«إن أولادكم هبة الله لكم، يهب لمن يشاء إناثا، ويهب لمن يشاء الذكور، فهم وأموالهم لكم إذا احتجتم إليها»[1]

[تمھاری اولاد تمھارے لیے اللہ تعالیٰ کا ہبہ ہے، وہ جسے چاہتا ہے مونث اور جسے چاہتا ہے مذکر عطا کر دیتا ہے۔ چنانچہ وہ اور ان کے مال تمھارے لیے (مباح) ہیں جب تمھیں ان کی ضرورت ہو]

لیکن ابو داود نے اپنی سنن میں زیادت «إذا احتجتم إليها» کو منکر ٹھہرایا ہے۔ اس حدیث کا یہی مطلب ہونا ظاہر ہے، جیسا کہ اصولِ شریعت سے واقفیت رکھنے والوں پر مخفی نہیں، لہٰذا باپ اپنی اولاد کے مال سے بلا اجازت اس کے اپنے کھانے پینے وغیرہ اپنی حاجتوں کے لیے لے سکتا ہے، لیکن صدقہ و خیرات کے لیے بلا اجازت اس کے نہیں لے سکتا، پس صورتِ مسئولہ میں وہ عورت بغیر اجازت اولاد کے صدقہ نہیں کر سکتی۔ هذا ما عندي والله تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

# عشر کے احکام و مسائل

## خراجی زمین میں عشر ہے یا نہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ خراجی زمین میں عشر لازم ہے یا نہیں؟

**جواب** یہ مسئلہ معارک عظیمہ سے ہے۔ امام مالک و امام شافعی و امام احمد رحمہم اللہ کا یہ مذہب ہے کہ دونوں لازم ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں سوائے خراج کے اور کچھ لازم نہیں، چنانچہ ہدایہ میں ہے: "ولا عشر في الخارج من أرض الخراج"[2] [خراجی زمین کی پیداوار میں عشر نہیں ہے] فتح القدیر میں ہے: "وقال الشافعي

[1] المستدرك (٢/ ٣١٢) سنن البيهقي (٧/ ٤٨٠) السلسلة الصحيحة، رقم الحديث (٢٥٦٤)

[2] الهداية (ص: ٣٩٨)

ومالك وأحمد يجمع بينهما لأنهما حقان ذاتا و محلا و سببا ومصرفا" [امام شافعی، مالک احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ عشر بھی ہوگا اور خراج بھی، کیوں کہ یہ دونوں علاحدہ علاحدہ حق ہیں، ان کا محل، سبب اور مصرف سب الگ الگ ہیں]

صاحبِ ہدایہ نے اپنے مدعا کے اثبات میں تین ادلہ قائم کیے ہیں۔ امام ابن ہمام نے تینوں کو مخدوش و منظور فیہ کر دیا ہے، چنانچہ صاحبِ ہدایہ نے استدلال بحدیث "لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم"[1] [مسلمان آدمی کی زمین میں عشر اور اخراج جمع نہیں ہوسکتے] کیا اور امام ابن ہمام نے فرمایا: "وهو حديث ضعيف"[2] پھر آگے اس کی وجہ ضعف بیان کی، پھر دو حدیثیں موقوف نقل کیں اور اس پر فرمایا:

"وحاصل هذا كما ترى ليس إلا نقل مذهب بعض التابعين ولم يرفعوه ليكون حديثاً مرسلا"[3]

[اس کا حاصل صرف اتنا ہی ہے کہ بعض تابعین کا مذہب ہے اور انھوں نے اس کو مرفوعاً بیان نہیں کیا کہ وہ مرسل ہے]

نیز صاحبِ ہدایہ نے استدلال کیا ہے کہ "إن أحدا من أئمة الجور والعدل لم يجمع بينهما" [کسی ظالم اور منصف بادشاہ نے عشر اور خراج کو جمع نہیں کیا] اس پر امام ابن ہمام نے فرمایا:

"قد منع بنقل ابن المنذر الجمع في الأخذ عن عمر بن عبد العزيز فلم يتم، وعدم الأخذ من غيره جاز كونه لتفويض الدفع إلىٰ الملاك فلم يتعين قول الصحابي بعدم الجمع ليحتج به من يحتج بقولهم علىٰ أن فعل عمر بن عبد العزيز يقتضي أن ليس عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ علىٰ منع الجمع، لأنه كان متبعا له مقتنيا لآثاره"[4]

[اس کا جواب یہ ہے کہ ابن منذر نے عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے عشر اور خراج دونوں کا وصول کرنا بیان کیا ہے تو اب یہ بات نہ رہی کہ کسی صحابی سے اس کا جمع کرنا منقول نہیں ہے، کیوں کہ عمر بن عبدالعزیز حضرت عمر فاروق کے آثار کی پیروی کیا کرتے تھے، اگر انھوں نے ان کو جمع نہ کیا ہوتا تو یہ بھی جمع نہ کیا کرتے]

لیکن امام ابن ہمام نے ایک دلیل عدمِ وجوب کی نقل کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"الذي يغلب علىٰ الظن أن الخلفاء الراشدين من عمر و عثمان وعلي رضی اللہ عنہم لم يأخذوا عشرا من أرض الخراج وإلا لنقل كما نقل تفاصيل أخذهم الخراج"[5]

---

[1] دیکھیں: نصب الراية (۳/ ٤٤٢)

[2] فتح القدير (٦/ ٣٩) نیز دیکھیں: المجموع للنووي (٥/ ٥٥٠)

[3] فتح القدير (٦/ ٣٩)

[4] فتح القدير (٦/ ٤٢)

[5] فتح القدير (٦/ ٤٢)

[غالب گمان یہی ہے کہ حضرت عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم نے خراجی زمین سے عشر نہیں لیا ہے، اگر انھوں نے وصول کیا ہوتا تو اس کی تفصیل بھی کتابوں میں موجود ہوتی، جیسے خراج کی تفصیل موجود ہے]

نیز حدیث «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»[1] الحديث. [تم میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت پر کاربند رہو] کے یہی ثابت ہوتا ہے کہ جب خلفائے راشدین میں سے کسی نے عشر زمین خراجیہ سے نہ لیا تو اب بھی وہی حکم ہے، گویا یہ حکم منجملہ اجماعیات صحابہ ہوا، نیز اراضی بلادِ عجم بتصریح علمائے کرام خراجیہ ہیں، چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی مالا بدمنہ میں اور شاہ عبدالعزیز صاحب نے بعض تحریرات میں اس پر صراحت فرمائی ہے۔ اور خراجیہ اسے کہتے ہیں جس میں عشر نہ ہو تو ثابت ہوا کہ زمین خراجی میں عشر لازم نہیں۔

هذا والله أعلم. حرره: محمد عبدالحق ملتاني سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** واضح ہو کہ ہر زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر (جیسی صورت ہو) لازم ہے، بشرطیکہ مالک پیداوار مسلمان ہو اور پیداوار نصاب کو پہنچی ہو، خواہ زمین خراجی ہو یا عشری اور خواہ زمین مالک پیداوار کی مملوک ہو یا نہ ہو، ہر حالت میں عشر یا نصف عشر لازم ہے، اس واسطے کہ ادلہ وجوبِ عشر و نصفِ عشر عام ہیں۔

"قال الله تعالىٰ: ﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] وقال رسول الله ﷺ: «فيما سقت السمآء والعيون أو كان عثريا العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»[2] (متفق عليه)

[اپنی ستھری کمائی اور زمین کی پیداوار میں سے خرچ کرو اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بارش اور قدرتی چشموں سے سیراب شدہ زمین کی پیداوار میں سے دسواں حصہ ہے اور جھلّے وغیرہ کی پیداوار سے بیسواں حصہ ہے]

اور کوئی ایسی دلیل صحیح نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ عشر یا نصف صرف زمین عشری میں لازم ہے اور زمین خراجی میں لازم نہیں۔ جس قدر دلیلیں اس مطلوب کے ثبوت میں حنفیہ کی طرف سے پیش کی جاتی ہیں، ان میں سے ایک بھی قابلِ احتجاج نہیں۔ ایک دلیل ان کی یہ حدیث ہے: «لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم» [عشر اور خراج مسلمانوں کی زمین میں جمع نہیں ہوتے] یعنی مسلمان کی زمین میں عشر اور خراج جمع نہیں ہوتا۔ یہ حدیث بالکل ضعیف و باطل ہے۔ حافظ ابن حجر درایہ (صفحہ: ۲۶۸) میں لکھتے ہیں:

"حديث: لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم. ابن عدي عن ابن مسعود رفعه بلفظ: لا يجتمع علىٰ مسلم خراج و عشر، وفيه يحيىٰ بن عنبسة، وهو واه، وقال

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٠٧)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤١٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٨١)

الدارقطني: هو كذاب، و صح هذا الكلام عن الشعبي وعن عكرمة أخرجه ابن أبي شيبة، وصح عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: لمن قال: إنما عليّ الخراج: الخراج علىٰ الأرض، والعشر علىٰ الحب. أخرجه البيهقي من طريق يحيىٰ بن آدم في الخراج له، وفيها عن الزهري: لم يزل المسلمون علىٰ عهد رسول اللهﷺ وبعده يعاملون علىٰ الأرض، ويستكرونها، ويؤدون الزكاة عما يخرج منها، وفي الباب حديث ابن عمر: فيما سقت السماء عشر. متفق عليه، ويستدل بعمومه"[1] انتهیٰ

[یہ حدیث کہ ''عشر اور خراج مسلمانوں کی زمین میں جمع نہیں ہوتے'' اس کی سند میں یحییٰ بن عنبسہ بہت ضعیف ہے۔ دارقطنی نے اس کو کذاب کہا ہے، ہاں شعبی اور عکرمہ کا قول ضرور ہے۔ عمر بن عبدالعزیز سے ایک آدمی نے کہا تھا کہ میں خراج ادا کرتا ہوں، عشر نہیں دوں گا تو آپ نے فرمایا: خراج زمین پر ہے اور عشر غلے کی پیداوار پر۔ زہری نے کہا: رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک لوگ بٹائی اور ٹھیکے پر زمین کی کاشت کرتے رہے اور پیداوار کی زکات بھی دیتے رہے۔ عبداللہ بن عمر کی حدیث کہ ''بارانی زمین میں عشر ہے اور چاہی وغیرہ میں نصف عشر'' عام ہے۔ اس میں کسی زمین کی تخصیص نہیں ہے]

نیز علامہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں:

"ولم يثبت منع الجمع بين العشر والخراج بدليل شرعي، وما رواه ابن الجوزي وذكره ابن عدي في الكامل عن يحيىٰ بن عنبسة: حدثنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود قال قال رسول اللهﷺ: لا يجتمع علىٰ مسلم عشر وخراج. باطل" انتهیٰ

[کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ عشر اور خراج جمع نہیں ہوسکتے اور ابن جوزی اور ابن عدی نے جو یحییٰ بن عنبسہ سے حدیث روایت کی ہے کہ مسلمان پر عشر اور خراج جمع نہیں ہوسکتے، وہ بالکل باطل ہے]

پھر ایک یہ دلیل ہے کہ کسی امام نے، عادل ہو خواہ جائر، عشر اور خراج کو جمع نہیں کیا، یعنی ایسا نہیں کیا کہ عشر بھی لیا ہو اور خراج بھی، پس تمام ائمہ (جائر ہوں خواہ عادل) کا اتفاق و اجماع اس امر کے ثبوت کے لیے کافی ہے کہ زمین خراجی میں عشر نہیں۔ یہ دلیل بھی ناقابلِ استدلال ہے، جیسا کہ مجیب نے علامہ ابن الہمام سے نقل کیا اور حافظ ابن حجر درایہ میں لکھتے ہیں:

[1] الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/ ١٣٢)

”لا إجماع مع خلاف عمر بن عبد العزيز والزهري، بل لم يثبت عن غيرهما التصريح بخلافهما“ [1] انتهیٰ

[عمر بن عبدالعزیز اور زہری کے اختلاف کے باوجود اجماع کیسے قرار دیا جا سکتا ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور کسی آدمی سے بھی اس کے خلاف تصریح نہیں ہے]

ایک دلیل یہ ہے کہ ظنِ غالب یہ ہے کہ خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم نے زمین خراجی سے عشر نہیں لیا، کیونکہ اگر یہ حضرات رضی اللہ عنہم زمین خراجی سے عشر لیتے تو ضرور منقول ہوتا، جیسا کہ ان کے خراج لینے کی تفصیلی باتیں منقول ہیں۔ پس خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم کا زمین خراجی سے عشر نہ لینا دلیل ہے کہ زمین خراجی میں عشر لازم نہیں۔ یہ دلیل بھی نا قابلِ استدلال ہے، اس واسطے کہ جب آیتِ قرآنیہ و احادیثِ نبویہ کے عموم سے خراجی زمین میں عشر کا لازم ہونا ثابت ہے تو ظنِ غالب یہ ہے کہ ان حضرات رضی اللہ عنہم نے زمین خراجی سے ضرور عشر لیا ہوگا اور شے کے عدمِ ذکر سے عدمِ شے لازم نہیں۔ والله تعالیٰ أعلم. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه. [2]

## نہروں سے سیراب ہونے والی زمین میں عشر کا مسئلہ:

**سوال** جو زمینیں نہروں سے سیراب ہوتی ہیں اور سرکار انگریزی پانی کا محصول لیتی ہے، آیا ان زمینوں میں عشر ہے یا نصف عشر؟ بینوا توجروا!

**جواب** ان زمینوں میں نصف عشر ہے، کیونکہ جب پانی کا محصول دینا پڑتا ہے تو نہروں سے ان زمینوں کا سیراب ہونا بلامشقت نہ ہوا۔ هذا ما عندي، والله تعالیٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري

# صدقۃ الفطر کے احکام و مسائل

## صدقۃ الفطر کے احکام:

**سوال** احکامِ صدقۃ الفطر کیا کیا ہیں؟ تفصیلاً بیان فرمائیں۔

**جواب** جاننا چاہیے کہ صدقہ فطر از روئے آیتِ کریمہ و احادیثِ صحیحہ کے فرضِ عین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى﴾ [الأعلیٰ: ١٤] ”فلاح پائی جس نے صدقہ فطر ادا کیا۔“

کیونکہ یہاں ﴿تَزَكّٰى﴾ سے مراد از روئے حدیث مرفوع کے صدقہ فطر ادا کرنا ہے اور یہ آیت صدقہ فطر

---

[1] مصدر سابق.

[2] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٨٣)

کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

"فإن الله تعالیٰ يقول: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى ۝ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى﴾ ولابن خزيمة من طريق كثير بن عبدالله عن أبيه عن جده أن رسول اللهﷺ سئل عن هذه الآية فقال: نزلت في زكاة الفطر"[1] انتهىٰ ما في نيل الأوطار للعلامة الشوكاني.

[فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى ۝ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى﴾ ابن خزیمہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس آیت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یہ آیت زکاتِ فطر کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔"]

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی یہی روایت ہے اور ابو العالیہ اور ابن سیرین اور اکثر لوگ ان کے سوا بھی یہی کہتے ہیں:

"قال الإمام البغوي في تفسير المعالم تحت هذه الآية: وقال الآخرون: هو صدقة الفطر، روي عن أبي سعيد الخدري في قوله تعالىٰ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى﴾ قال: أعطىٰ صدقة الفطر، وقال نافع: كان ابن عمر إذا صلىٰ الغداة يعني من يوم العيد قال: يا نافع أخرجت الصدقة؟ فإن قلت: نعم، مضىٰ إلىٰ المصلى، وإن قلت: لا، قال: فالآن فأخرج فإنما نزلت هذه الآية في هذا: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى﴾ الآية، وهو قول أبي العالية وابن سيرين"[2] انتهى ملخصاً.

نیز صحیحین میں یعنی بخاری اور مسلم میں اعرابی کے قصے میں فلاح اس کے لیے ثابت ہوئی ہے جو صرف فرائض ادا کرے اور صدقہ فطر ادا کرنے والے کو بھی ﴿أفلح﴾ یعنی فلاح پائی فرمایا تو معلوم ہوا کہ صدقہ فطر بھی فرض ہے، كما لا يخفى علىٰ الفطين.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري: وقال الله تعالىٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى﴾ وثبت أنها نزلت في زكاة الفطر، وثبت في الصحيحين إثبات حقيقة الفلاح لمن اقتصر علىٰ الواجبات"[3] انتهىٰ

[حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں کہا ہے: فرمانِ خداوندی ہے: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى﴾ یہ ثابت ہے کہ یہ آیت زکاتِ فطر کے بارے میں نازل ہوئی اور بخاری و مسلم میں یہ ثابت ہے کہ حقیقتِ فلاح کا اثبات اس شخص کے لیے ہے جو واجبات پر اکتفا کرتا ہے]

---

[1] نیل الأوطار (٤/ ٢٥٥) اس حدیث کی سند میں "کثیر بن عبداللہ" راوی سخت ضعیف ہے۔

[2] معالم التنزیل (٨/ ٤٠٢)

[3] فتح الباري (٣/ ٣٦٨)

ان احادیثِ صحیحہ موعودہ میں سے ایک یہ ہے:

”عن ابن عمر قال: فرض رسول اللهﷺ زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير علىٰ العبد والحر والذكر والأنثىٰ والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدىٰ قبل خروج الناس إلى الصلاة“[1]

یعنی روایت ہے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے کہ فرض کیا رسول اللہ ﷺ نے صدقہ فطر ایک صاع خرما سے ایک صاع جو سے یا اس سے جو اس کے سوا اور کھانے کی چیزیں ہیں، جن کا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گا، ہر غلام و آزاد اور مرد اور عورت اور لڑکے اور جوان پر مسلمانوں سے اور حکم کیا حضرت ﷺ نے کہ ادا کیا جائے صدقہ فطر پہلے اس سے کہ لوگ نماز کو نکلیں۔ اس کو بخاری اور مسلم نے روایت کیا۔

اس حدیث سے صراحتاً صدقہ فطر کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ حدیث میں فرض کا لفظ موجود ہے اور فرض کے دوسرے معنی مراد لینا بغیر کسی قرینہ صارفہ کے صحیح نہیں، کیونکہ فرض کا یہ معنی حقیقت شرعیہ ہے، كما تقرر في الأصول، اور اس کے سوا بہت سی حدیثیں ہیں۔ ہم نے ایک ہی پر اکتفا کیا ہے، تا کہ طول نہ ہو جائے، چنانچہ بخاری نے صدقہ فطر کے فرض ہونے پر ایک باب منعقد کیا ہے۔ مگر اس کی قضا نہیں ہے اور قاعدہ حکمیہ نہیں ہے کہ جو فرضِ عین ہے اس کی قضا لازم ہے، یہ محض بے دلیل ہے، كما تقرر في الأصول، اور ہر مسلمان پر فرض ہے، جو اس کی استطاعت رکھتا ہو، خواہ مرد ہو خواہ عورت، خواہ لڑکا ہو خواہ جوان، خواہ غلام ہو خواہ آزاد، خواہ امیر ہو خواہ غریب، جیسا کہ حدیث مذکور الصدر سے واضح ہے کہ مطلق ہے۔ شرط صاحبِ نصاب ہونے کی نہیں، بلکہ دارقطنی اور احمد کی روایت میں تصریح بھی آ گئی ہے کہ فقیر پر بھی فرض ہے:

”واستدل بقوله في حديث ابن عباس: طهرة للصائم. علىٰ أنها تجب علىٰ الفقير كما تجب علىٰ الغني، وقد ورد ذلك صريحاً في حديث أبي هريرةؓ عند أحمد، وفي حديث ثعلبة بن أبي صغير عند الدارقطني“[2] انتهىٰ ما في فتح الباري.

[ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سے دلیل لی گئی ہے کہ صدقہ فطر فقیر پر بھی اسی طرح فرض ہے، جس طرح غنی پر ہے۔ سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو مسند احمد میں ہے اور ثعلبہ بن ابی صغیر کی حدیث میں، جو دارقطنی میں ہے، اس میں صریحاً فقیر پر صدقہ واجب بیان کیا گیا ہے]

مگر استطاعت ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ”نہیں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٣٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٨٤)
[2] فتح الباري (٣/ ٣٦٩)

تکلیف دیتا اللہ کسی کو لیکن اس کی طاقت کے موافق'' لڑکے کا اگر مال ہو تو اس کا ولی اس میں سے صدقہ فطر نکالے اور اگر مال نہ ہو تو اس کی طرف سے اس کا باپ یا جس پر اس کا نفقہ واجب ہو، ادا کرے۔ یہی جمہور کا قول ہے:

''وجوب فطرة الصغير في ماله، والمخاطب بإخراجها وليه، إن كان للصغير مال وإلا وجبت علىٰ من تلزمه نفقته، و إلىٰ هذا ذهب الجمهور''[1] انتهىٰ ما في نيل الأوطار.

[صغیر کا فطرانہ اس کے مال سے واجب ہے اور ولی اس کو نکالنے کا پابند ہے، بشرطیکہ صغیر کے پاس مال ہو، ورنہ اس پر واجب ہے جس کے ذمے اس کا خرچ واجب ہے، جمہور بھی اسی طرف گئے ہیں]

''قوله: الصغير والكبير. ظاهره وجوبها علىٰ الصغير، لكن المخاطب عنه وليه، فوجوبها علىٰ هذا في مال الصغير وإلا فعلىٰ من تلزمه نفقته، وهذا قول الجمهور''[2]

[قوله: ''الصغير والكبير'' اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صغیر پر واجب ہے، لیکن اس کا مخاطب اس کا ولی ہے، اس صورت میں یہ صغیر کے مال میں واجب ہے، ورنہ اس پر، جس پر اس کا خرچ واجب ہے، یہی جمہور کا قول ہے]

غلام کا مولیٰ ادا کرے، کیونکہ مسلم کی حدیث میں آیا ہے کہ مولیٰ پر غلام کا صدقہ نہیں، مگر صدقہ فطر، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلام کا صدقہ فطر مولیٰ ادا کرے:

''قوله: على العبد الخ، ظاهره إخراج العبد عن نفسه، ولم يقل به إلا داود، وخالفه أصحابه والناس، واحتجوا بحديث أبي هريرة مرفوعاً: ليس في العبد صدقة إلا صدقة الفطر. أخرجه مسلم، ومقتضاه أنها علىٰ السيد''[3] انتهىٰ ما في فتح الباري ملخصاً بقدر الحاجة.

[''قوله: على العبد... الخ اس کا ظاہر مفہوم تو یہ ہے کہ غلام اپنا فطرانہ خود ادا کرے، مگر یہ قول صرف داود کا ہے، جب کہ اس کے اصحاب اور دیگر لوگوں نے اس کی مخالفت کی ہے، انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی حدیث سے حجت پکڑی ہے کہ غلام پر صرف صدقہ فطر واجب ہے، اسے مسلم نے روایت کیا ہے۔ اسی کا تقاضا ہے کہ یہ غلام کے آقا کے ذمے ہے]

حنفی مذہب میں صدقہ فطر واجب ہے صاحب نصاب پر، یعنی جس کے پاس زکات کا نصاب ہو اور لڑکے کا صدقہ صرف باپ ادا کرے اور دیگر سب باتوں میں موافق اسی کے ہے جو گزرا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

---

[1] نيل الأوطار (٤/ ٥٦٣)

[2] فتح الباري (٣/ ٣٦٩)

[3] فتح الباري (٣/ ٣٦٨)

"صدقة الفطر واجبة علىٰ الحر المسلم إذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده، يخرج ذلك عن نفسه، ويخرج عن أولاده الصغار ومماليكه"[1] انتهىٰ ملخصاً.

[صدقہ فطر آزاد مسلمان پر واجب ہے، جب کہ وہ مکان، کپڑے، سامان خانہ، گھوڑے، اسلحہ اور غلام کے علاوہ زائد اور مقدار نصاب کا مالک ہو، وہ اپنا صدقہ بھی دے اور اپنی چھوٹی اولاد اور غلاموں کا صدقہ بھی ادا کرے]

ادائے صدقہ کا وقت قبل نمازِ عید الفطر کے ہے اور اگر کوئی دو یا تین روز یا زیادہ عید سے پہلے ادا کر دے تو جائز ہے، لیکن بعد نماز عید کے اگر دے گا تو ادا نہ ہوگا، کیونکہ آیت مذکورہ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى﴾ کے بعد ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى﴾ فرمایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ فطر نماز پر مقدم ہے، کیونکہ ﴿فَصَلّٰى﴾ کو فائے تعقیب کے ساتھ ذکر کیا ہے، جس سے صلاۃ کی صدقہ سے تعقیب مستفاد ہوتی ہے، جیسا کہ معمولی غور و فکر کرنے والے پر بھی عیاں ہے۔ حدیث میں آیا ہے:

"وعن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين، فمن أداها قبل الصلاة وهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات. رواه أبو داود وابن ماجه والدارقطني والحاكم وصححه، كذا في منتقىٰ الأخبار والنيل[2] وللبخاري: وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين.[3] انتهىٰ، وفي موضع آخر: والظاهر أن من أخرج الفطر بعد صلاة العيد كان كمن لم يخرجها باعتبار اشتراكهما في ترك هذه الصدقة الواجبة"[4] انتهىٰ ما في نيل الأوطار.

[رسول اللہ ﷺ نے صدقہ فطر روزے دار کے روزے کو لغو اور رفث سے پاک کرنے اور مساکین کے کھانے کے لیے فرض قرار دیا ہے، جو نمازِ عید سے پہلے صدقہ فطر ادا کرے، اس کی زکات مقبول ہے اور جو نماز کے بعد ادا کرے، وہ دوسرے صدقات میں سے ایک صدقہ ہے۔ بخاری میں ہے کہ صحابہ ایک دو دن پہلے ہی صدقہ فطر ادا کیا کرتے تھے اور جو بعد نماز ادا کرے، گویا اس نے صدقہ فطر ادا ہی نہیں کیا]

جو چیز طعام یعنی قابلِ قوت ہے، مثلاً: گیہوں، جَو، پنیر، خرما، ستو وغیرہ، اس میں صدقہ فطر ادا کرنا صحیح ہے۔

عن عياض بن عبد الله بن أبي سرح العامري أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: كنا

---

[1] الهداية (ص: ١١٣)

[2] نيل الأوطار (٤/ ٥٦٥)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٤)

[4] نيل الأوطار (٤/ ٢٥٥)

نخرج زكاة الفطر صاعا من طعام أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من أقط أو صاعا من زبيب"[1] (رواه البخاري)

[ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ ہم گندم، جو، کھجور، پنیر اور منقہ میں سے ایک صاع (ٹوپا) صدقہ فطر ادا کیا کرتے تھے]

مقدار اس کی گیہوں سے آدھا صاع اور سب چیزوں سے ایک پورا صاع ہے۔

"عن الحسن قال: خطب ابن عباس رضي الله عنهما في آخر رمضان علىٰ منبر البصرة فقال: أخرجوا صدقة صومكم فكأن الناس لم يعلموا، فقال: من ههنا من أهل المدينة؟ قوموا إلى إخوانكم فعلّموهم فإنهم لا يعلمون. فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعا من تمر أو شعير أو نصف صاع من قمح"[2] الحديث. رواه أبو داود.

[ابن عباس نے رمضان کے آخر میں بصرہ کے منبر پر خطبہ دیا اور فرمایا: اپنے روزے کا صدقہ ادا کرو، لوگ گویا اس کو جانتے ہی نہیں تھے۔ آپ نے فرمایا: کوئی مدینہ منورہ کا رہنے والا یہاں ہو تو اُٹھ کر آجائے اور اپنے بھائیوں کو بتائے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ صدقہ ایک صاع کھجور اور جو سے فرض کیا ہے اور نصف صاع گندم سے]

وقد نمقه المهين محمد يٰس الرحيم آبادي ثم العظيم آبادي، عفي عنه سيآته.

لقد أصاب من أجاب. أبو القاسم محمد عبد الرحمن اللاهوري.

أصاب من أجاب. محمد حسین خان خوروجوی۔ یہ جواب صحیح ہے۔

حرره: أبو العلىٰ محمد عبد الرحمن الأعظم گڑهي المباركفوري.[3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٣٥)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٢٢) اس کی سند انقطاع کی بنا پر ضعیف ہے۔

[3] فتاوىٰ نذيريه (٢/ ١١٠)

# کتاب الصوم

## روزے کی فرضیت کے بارے میں ایک اشکال اور اس کا ازالہ:

[اس مذاکرے[1] میں جو سوال درج ہوا ہے، یہ ہے کہ آیت: ﴿وَ عَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ﴾ [البقرة: ١٨٤] ''اور جو لوگ اس کی طاقت رکھتے ہوں۔'' کے مطابق روزہ رکھنا فرض نہیں معلوم ہوتا، بلکہ بحکم: ﴿وَ اَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤] ''پھر جو شخص خوشی سے کوئی نیکی کرے تو وہ اس کے لیے بہتر ہے] افضل ہے]

اس سوال کے تین جواب شائع ہو چکے ہیں۔ ایک حضرت سیدنا وشیخنا مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری کا (متع اللہ المسلمین بطول بقائهم) اور ایک مولانا عبدالجبار صاحب کا، اور ایک کسی حنفی مولوی صاحب کا۔ قوی امید ہے کہ حضرت محدث رحیم آبادی و فاضل سیالکوٹی کے جوابات بھی آیندہ شائع ہوں گے، جن کے دیکھنے کا شوق کے ساتھ انتظار ہے۔ اس بات کا تو ہمیں یقین ہے کہ اصل جواب میں یہ کل حضرات متفق ہوں گے، یعنی رمضان کا روزہ رکھنا فرض ہے، ہاں طرزِ استدلال وعنوانِ بیان میں اور ﴿وَ عَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ﴾ کی تاویل وتوجیہ میں البتہ کچھ اختلاف آرا ہوگا، جو اصل مقصود کو کچھ مضر نہیں۔

عِبَارَاتُنَا شَتّٰی وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَکُلٌّ اِلٰی ذَاكَ الْجَمَالِ یُشِیْرُ

آخر الذکر دونوں علامہ کے جوابات شائع ہونے کے بعد اگر موقع ملا تو ان شاء اللہ تعالیٰ ایک مضمون میں بھی ہدیہ ناظرین کروں گا۔ سرِدست سوالِ مذکور کا جو جواب میرے نزدیک قابلِ وثوق ہے، اس کو درج کرتا ہوں، وھو هذا. [ابو الوفاء امرتسری]

**جواب** بے شک آیت: ﴿وَ عَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ﴾ سے روزے کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ بحکم: ﴿وَ اَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ﴾ روزہ رکھنے کی اولویت و افضلیت ثابت ہوتی ہے۔ مگر یہ آیت منسوخ ہے اور اس کی ناسخ آیت ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ﴾ ہے۔ پس آیت: ﴿وَ عَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ﴾ سے روزے کی عدمِ فرضیت پر استدلال صحیح نہیں۔ آیت: ﴿وَ عَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ﴾ کے منسوخ ہونے پر ذیل

[1] ہفت روزہ ''اہلِ حدیث امرتسر میں اس مسئلے پر ایک مذاکرہ ہوا تھا، جس میں مختلف علما نے جوابات رقم کیے، انھی میں ایک جواب مولانا مبارکپوری نے بھی لکھا، جو مندرجہ بالا سطور میں نقل کیا جا رہا ہے۔ دیکھیں: ''اہلِ حدیث'' امرتسر (۷ر اکتوبر ۱۹۱۱ء)

کی دونوں صحیح حدیثیں صاف دلالت کرتی ہیں:

1 عن ابن عمر رضی اللہ عنہما أنه قرأ ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ قال: هي منسوخة.[1]

اس حدیث کو طبری نے بایں لفظ روایت کیا ہے:

عن عبدالله بن عمر رضی اللہ عنہما نسخت هذه الآية: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ﴾ الخ التي بعدها: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

حاصل ترجمہ ان دونوں روایتوں کا یہ ہے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ آیت: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ﴾ منسوخ ہے اور اس کی ناسخ وہ آیت ہے، یعنی ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

2 عن سلمة بن الأكوع قال لما نزلت هذ الآية: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ﴾ كان من أراد أن يفطر ويفتدي حتىٰ نزلت الآية التي بعدها.[2]

قال الحافظ في الفتح: وأما حديث سلمة فوصله في تفسير البقرة بلفظ: لما نزلت: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ﴾ كان من أراد أن يفطر أفطرو، افتدى حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها.

[صحیحین کی ان دونوں روایتوں کا خلاصہ ترجمہ یہ ہے کہ جب آیت: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ﴾ نازل ہوئی تو جس شخص کا جی چاہتا کہ افطار کرے اور روزہ نہ رکھے تو وہ افطار کرتا اور فدیہ دیتا، یہاں تک کہ وہ آیت نازل ہوئی جو اس کے بعد ہے، یعنی: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾۔ پس اس آیت نے آیت: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ﴾ کو منسوخ کر دیا]

ان دونوں حدیثوں کی تائید ایک تیسری روایت سے ہوتی ہے اور وہ یہ ہے:

3 قال ابن نمير: ثنا الأعمش ثنا عمرو بن مرة حدثنا ابن أبي ليلىٰ ثنا أصحاب محمد ﷺ نزل رمضان فشق عليهم، فكان من أطعم كل يوم مسكينا، ترك الصوم ممن يطيقه، و رخص لهم في ذلك، فنسختها ﴿وَ اَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ فأمروا بالصوم. رواه البخاري

[یعنی ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ جب روزۂ رمضان کا حکم نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کو روزہ رکھنا شاق اور گراں معلوم ہوا، پس روزہ رکھنے کی جو شخص طاقت رکھتا اس کو رخصت دی گئی تھی کہ ہر روز ایک مسکین کو کھانا کھلائے اور روزہ رکھنا ترک کرے، پھر ﴿وَ اَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ سے یہ حکم منسوخ ہو گیا اور سب لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم ہوا]

---

[1] صحيح البخاري مع الفتح (۲۸۲/۷)

[2] صحيح مسلم (۳۶۱/۱) یہ حدیث بھی صحیح بخاری میں ہے۔

اس روایت میں آیتِ ناسخہ: ﴿وَ اَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّكُمْ﴾ بتائی گئی ہے اور صحیحین کی دونوں حدیث مذکورہ بالا میں ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ اور یہی معتمد ہے۔ ان روایات سے صاف ثابت ہوا کہ آیت: ﴿وَ اَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ منسوخ ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ان روایات کو ذکر کر کے لکھتے ہیں:

"واتفقت هذه الأخبار على أن قوله: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ﴾ منسوخ، وخالف في ذلك ابن عباس رضی اللہ عنہما فذهب إلىٰ أنها محكمة لكنها مخصوصة بالشيخ الكبير ونحوه" انتهىٰ.

پس جب ثابت ہوا کہ آیت: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ﴾ منسوخ ہے تو روزے کی عدمِ فرضیت پر اس سے استدلال صحیح نہیں۔

اگر کوئی صاحب فرمائیں کہ یہ روایات مذکورہ موقوف ہیں جو قابلِ احتجاج نہیں، غایت ما فی الباب ان روایات سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرو اور سلمہ بن الاکوع کے اجتہاد و رائے میں آیتِ مذکورہ منسوخ ہے، اور بس۔ جواب اس کا یہ ہے کہ احادیث مذکورہ بالا اگرچہ لفظاً موقوف ہیں، مگر معناً مرفوع ہیں۔ اس وجہ سے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت بایں لفظ مروی ہے:

عن سلمة بن الأكوع أنه قال: كنا في رمضان على عهد رسول الله ﷺ من شاء صام ومن شاء أفطر فافتدىٰ بطعام مسكين حتى أنزلت هذه الآية: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[1]

[یعنی سلمہ بن اکوع فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ماہِ رمضان میں ہم لوگوں میں سے جو شخص چاہتا روزہ رکھتا اور جو شخص چاہتا روزہ نہیں رکھتا اور ایک مسکین کو کھانا دیتا، یہاں تک کہ آیت: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ نازل ہوئی]

اس روایت میں سلمہ بن اکوع کا یہ قول کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ماہِ رمضان میں ہم لوگوں میں سے جو شخص چاہتا... الخ لفظاً موقوف معلوم ہوتا ہے، مگر درحقیقت یہ قول مرفوع ہے۔ مقدمہ ابن صلاح میں ہے:

"قول الصحابي: (كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا) إن لم يضفه إلى زمان رسول الله ﷺ فهو من قبيل الموقوف، وإن أضافه إلى زمان رسول الله ﷺ فالذي قطع به أبو عبد الله بن البيع الحافظ و غيره من أهل الحديث وغيرهم: أن ذلك من قبيل المرفوع. وبلغني عن أبي بكر البرقاني أنه سأل أبا بكر الإسماعيلي الإمام عن ذلك

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٤٥)

فأنكر كونه من المرفوع، والأول هو الذي عليه الاعتماد، لأن ظاهر ذلك مشعر بأن رسول الله ﷺ اطلع علىٰ ذلك" انتهیٰ

سائل کے سوال کا خلاصۂ جواب یہ ہے کہ رمضان کا روزہ رکھنا فرض ہے، جیسا کہ اس کی فرضیت پر آیت: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ صاف دلالت کرتی ہے اور آیت: ﴿وَ عَلَى الَّذِيْنَ يُطِيقُوْنَهُ﴾ منسوخ ہے، اس آیتِ منسوخہ سے روزۂ رمضان کی عدمِ فرضیت پر استدلال صحیح نہیں۔ هذا ما عندي والله تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

## رویتِ ہلال:

**جواب** ہمارے یہاں قصبہ مبارکپور میں باہر سے کئی اشخاص ۲۹/ ذیقعدہ یومِ جمعہ کو چاند دیکھ کر آئے ہیں اور شہادت دی ہے کہ ہم لوگوں نے بچشمِ خود دیکھا ہے اور بہت سے لوگوں نے بھی چاند دیکھا ہے۔ میں نے دو آدمی اپنے پاس بلا کر دریافت کیا تو ان دونوں نے بیان کیا کہ ہم دونوں نے الہٰ آباد کے بعض مواضع میں ۲۹/ ذی قعدہ یومِ جمعہ کو اپنی آنکھ سے چاند دیکھا اور بھی اس اطراف میں بہت سے لوگوں نے دیکھا۔ آج میرا بھتیجا محمد امین سلمہ اللہ دہلی سے آیا ہے، اس نے شہادت دی کہ میں نے بچشمِ خود ۲۹/ ذیقعدہ یومِ جمعہ کو چاند دیکھا ہے اور بہت سے لوگوں نے بھی دیکھا۔

مولوی عبید اللہ مدرس مدرسہ رحمانیہ دہلی آج ہی آئے ہیں۔ انھوں نے بھی بیان کیا کہ میں نے خود تو نہیں دیکھا، لیکن دہلی میں ایک جمِ غفیر نے ۲۹/ ذیقعدہ یومِ جمعہ کو چاند دیکھا، نیز ہمارے یہاں کے مولوی محمد بشیر اور مولوی نذیر احمد دہلی میں رہتے ہیں، ان دونوں صاحبوں کا خط پہلے آچکا ہے کہ دہلی میں ۲۹/ ذی قعدہ یوم جمعہ کو چاند دیکھا گیا ہے اور ایک شخص محلہ حسین آباد کے مالی گاؤں سے آج ہی آئے ہیں، انھوں نے بھی بیان کیا کہ ۲۹/ ذی قعدہ یومِ جمعہ کو بچشمِ خود چاند دیکھا ہے اور آج ہی اخبار اہلحدیث امرتسر سے آیا ہے، جس میں مولانا ثناء اللہ صاحب لکھتے ہیں کہ "یکم ذی الحجہ بلا اختلاف ہفتہ کو ہوئی۔ عید الاضحیٰ پیر کے روز ہوگی" پس ان تمام شہادتوں اور خبروں کی بنا پر ہم لوگ دوشنبہ کے روز عید الاضحیٰ کی نماز پڑھیں گے اور قربانی کریں گے اور ان شہادتوں اور خبروں کی بنا پر دوشنبہ کے روز عید الاضحیٰ کی نماز پڑھنا اور قربانی کرنا میرے نزدیک بلاشبہ درست ہے۔

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

## حالتِ جنابت میں سحری کھا کر روزہ رکھنے کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ رمضان شریف میں سحری کے وقت اپنی بی بی سے ہم بستری کی، یعنی سحری کے قبل یہ شخص بغیر غسل سحری کھایا تو اس کا روزہ ہوا یا نہیں؟ اگر تن درستی کی حالت میں ایسا کیا تو اس کا روزہ ہوگا یا نہیں؟ قصداً ایسا کیا گیا تو یہ روزہ درست ہے؟ اگر غسل کے عوض میں وضو کرے تو وضو ہوگا یا نہیں؟

اس کا کیا حکم کیا ہے؟ قرآن و حدیث سے اس کی دلیل کیا ہے؟

**جواب** جواب سوال اول: رمضان شریف میں اگر کسی شخص نے تندرستی کی حالت میں قصداً سحری کے قبل اپنی بی بی سے ہم بستری کی اور بغیر غسل کے سحری کھائی اور قبل نمازِ فجر غسل کر لیا تو اس شخص کا روزہ بلاشک وشبہہ جائز و درست ہوا، لیکن افضل یہ ہے کہ غسل کر کے سحری کھائے اور اگر بجائے غسل کے وضو کر کے سحری کھائے تو یہ وضو درست ہو جائے گا۔ مشکاۃ شریف میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

"قالت: كان رسول الله ﷺ يدركه الفجر في رمضان، وهو جنب من غير حلم فيغتسل ويصوم"[1] (متفق عليه)

[انھوں نے کہا: رمضان میں رسول اللہ ﷺ کو اس حال میں فجر ہوتی کہ آپ احتلام کے بغیر حالتِ جنابت میں ہوتے، پھر آپ ﷺ غسل کرتے اور روزہ رکھتے]

فتح الباری شرح صحیح بخاری (۷/ ۲۵۹) میں ہے:

"قال القرطبي: في هذا (أي في هذا الحديث) فائدتان: إحداهما أنه كان يجامع في رمضان، ويؤخر الغسل إلى بعد طلوع الفجر بيانا للجواز... وأرادت بالتقييد بالجماع المبالغة في الرد علىٰ من زعم أن فاعل ذلك عمداً يفطر، إذا كان فاعل ذلك عمداً لا يفطر، فالذي ينسىٰ الاغتسال أو ينام عنه أولىٰ بذلك"[2]

[امام قرطبی رحمہ اللہ نے کہا ہے: اس حدیث میں دو فائدے ہیں: ایک تو یہ کہ آپ ﷺ رمضان میں جماع کرتے تھے اور بیانِ جواز کے لیے غسل کو طلوعِ فجر کے بعد تک موخر کرتے تھے... عائشہ رضی اللہ عنہا نے جنابت کو جماع کے ساتھ مقید اس لیے کیا ہے، تاکہ اس شخص کا مبالغے سے رد ہو سکے جس کا یہ گمان ہے کہ عمداً ایسا کرنے والے کا روزہ نہیں ہوگا۔ جب عمداً ایسا کرنے والے کا روزہ ختم نہ ہوگا تو جو غسل کرنا بھول جاتا ہے یا اس سے سویا رہتا ہے تو وہ زیادہ حق رکھتا ہے کہ اس کا روزہ نہ ٹوٹے]

نیز مشکاۃ شریف میں ہے:

"عن ابن عمر قال: ذكر عمر بن الخطاب رضي الله عنه لرسول الله ﷺ أنه تصيبه الجنابة من الليل، فقال له رسول الله ﷺ: توضأ واغسل ذكرك، ثم نم"[3] (متفق عليه)

[عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے ذکر کیا کہ رات کے وقت وہ

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٨٢٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٠٩)

[2] فتح الباري (٤/ ١٤٤)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٠٦)

جنابت سے دو چار ہو جاتے ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا: ''وضو کرو اور (اس سے پہلے) اپنا عضوِ مخصوص دھولو، پھر سو جاؤ۔'']

وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان النبي ﷺ إذا كان جنباً فأراد أن يأكل أو ينام، توضأ وضوءه للصلاة[1] (متفق عليه)

[عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب حالتِ جنابت میں ہوتے اور کھانا یا سونا چاہتے تو نماز کے وضو کی طرح وضو کر لیتے تھے]

هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله تعالىٰ عنه.

## کیا روزے کی حالت میں انجکشن لگوانا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ روزے دار انجکشن لگوا سکتا ہے یا نہیں؟

سائل: محمد حسین حافظ میرٹھ والے لاکھی مسجد مقام ندیاد ضلع کھیڑا (گجرات)

**جواب** اگر انجکشن سے دوا شکم کے اندر پہنچتی ہو تو روزے دار کو انجکشن نہیں لگوانا چاہیے اور اگر شکم کے اندر نہ پہنچتی ہو تو روزے دار کو انجکشن کرانے میں کوئی حرج نہیں، مگر احتیاط کرنا بہتر ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

## اگر غروبِ آفتاب کے بعد افطار سے پہلے حیض آ جائے؟

**سوال** ہندہ نے رمضان کا روزہ رکھا، آفتاب غروب ہوگیا، مگر ہنوز افطار نہیں کیا ہے، کرنے کا ارادہ کیے ہوئے ہے کہ اتنے میں حیض آ گیا، اس کو روزہ قضا کرنا پڑے گا یا نہیں؟

**جواب** اس صورت میں ہندہ کا روزہ پورا ہوگیا، کیونکہ روزے کی تعریف اس پر صادق آ گئی، لہٰذا ہندہ کو اس روزے کی قضا کرنا نہیں پڑے گا۔ والله تعالىٰ أعلم.

## صیام رمضان کی قضا اور وجوبِ کفارہ:

**سوال** زید سے دس روزے ماہِ رمضان کے چھوٹ گئے اور اب دوسرا رمضان شریف بھی آ پہنچا، کل بارہ یا تیرہ روز اور باقی رہ گئے ہیں تو اب اس صورت میں زید کو کیا کرنا چاہیے؟

**جواب** اگر زید سے رمضان کے روزے عذرِ مرض یا سفر کی وجہ سے چھوٹ گئے ہیں تو ان کے عوض دس روزے دوسرے دنوں میں رکھ لے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿مَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٨٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٠٥)

یعنی جو شخص تم لوگوں میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو گنتی پوری کرے دوسرے دنوں سے۔ اگر کھانے یا پینے سے قصداً روزہ توڑا ہے تو اس نے بڑا گناہ کا کام کیا ہے، اپنے اس گناہ پر نادم ہو کر اللہ تعالیٰ کی درگاہ میں توبہ کرے۔ اپنی مغفرت چاہے اور قصداً کھا پی کر روزہ توڑنے والے پر بعض ائمہ کے نزدیک کفارہ دینا لازم ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔

جامع ترمذی (ص: ۹۵ مطبوعہ دہلی) میں ہے:

"وأما من أفطر متعمداً من أكل وشرب، فإن أهل العلم قد اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: عليه القضاء، والكفارة، وشبهوا الأكل والشرب بالجماع، وهو قول سفيان الثوري وابن المبارك وإسحاق، وقال بعضهم: عليه القضاء، ولا كفارة عليه، لأنه إنما ذكر عن النبيﷺ الكفارة في الجماع، ولم يذكر في الأكل والشرب، وقالوا: لا يشبه الأكل والشرب الجماع، وهو قول الشافعي وأحمد"

[جس شخص نے کچھ کھا پی کر عمداً روزہ توڑ دیا تو اس کے بارے میں اہلِ علم کا اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ اس کو روزے کی قضا کے ساتھ ساتھ اس کا کفارہ بھی دینا ہوگا، چنانچہ انھوں نے کھانے پینے کو جماع کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ یہ موقف سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک اور اسحاق رحمہم اللہ کا ہے۔ بعض اہلِ علم نے کہا ہے کہ اس پر روزے کی قضا ہے، کفارہ نہیں ہے، کیوں کہ نبیِ مکرم ﷺ سے صرف جماع کی صورت میں کفارہ روایت کیا گیا ہے، کھانے پینے کے بارے میں نہیں، چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ کھانا پینا جماع کے مشابہ نہیں ہے۔ یہ قول امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ کا ہے]

مگر جو لوگ اس صورت میں کفارہ واجب کہتے ہیں، ان کے پاس کوئی کافی ثبوت نہیں ہے اور جو دلائل وجوبِ کفارہ پر پیش کیے جاتے ہیں، ان سے احتجاج صحیح نہیں۔ وجوبِ کفارہ پر دارقطنی کی یہ ایک روایت پیش کی جاتی ہے:

"عن أبي هريرة أن رجلا أكل في رمضان فأمره النبيﷺ أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكينا"[1]

[ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے کچھ کھا لیا (اور روزہ توڑ دیا) تو نبیِ کریم ﷺ نے اسے حکم دیا کہ وہ ایک گردن (غلام، لونڈی) آزاد کرے یا دو مہینے کے روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے]

مگر یہ روایت ضعیف ہے، اس کا ایک راوی ابو معشر قوی نہیں ہے، چنانچہ خود دارقطنی اس حدیث کے بعد کہتے ہیں:

"أبو معشر هو نجيح، ليس بالقوي" [ابو معشر نجیح قوی نہیں ہے]

مولانا عبدالحی صاحب مرحوم "التعليق الممجد" میں فرماتے ہیں:

"والأحسن في الاستدلال ما أخرجه الدارقطني من طريق محمد بن كعب عن أبي

[1] سنن الدارقطني (۲/۱۹۱)

هريرة أن رجلا أكل في رمضان فأمره النبيﷺ أن يعتق رقبة. الحديث، لكن إسناده ضعيف، لضعف أبي معشر، راويه عن ابن كعب"[1] انتهىٰ

[اس سلسلے میں استدلال کے لیے بہتر دلیل وہ ہے، جسے امام دارقطنی رحمہ اللہ نے محمد بن کعب کے واسطے سے بیان کیا ہے، وہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو نبیِ مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے گردن (غلام، لونڈی) آزاد کرنے کا حکم دیا...لیکن اس کی سند ضعیف ہے، کیوں کہ محمد بن کعب سے روایت کرنے والا راوی ابو معشر ضعیف ہے]

وجوبِ کفارہ پر ایک یہ حدیث بھی پیش کی جاتی ہے، جو ہدایہ (ص: ۱۲۳ مطبوع علوی) میں مذکور ہے:

«من أفطر في رمضان فعليه ما علىٰ المظاهر»

[جس نے رمضان کا کوئی روزہ توڑا تو اس پر ظہار کرنے والے آدمی جیسا کفارہ ہے]

مگر اس حدیث کا پتا اس لفظ کے ساتھ ہدایہ کے مخرجین کو نہیں لگا ہے، چنانچہ زیلعی فرماتے ہیں: "قلت: غريب بهذا اللفظ"[2] [میں کہتا ہوں کہ یہ روایت ان الفاظ میں غریب ہے] حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "لم أجده هكذا"[3] [مجھے یہ حدیث اس طرح نہیں ملی] پس جب تک اس حدیث کا پتا اس لفظ کے ساتھ ٹھیک نہیں معلوم ہوتا، اس حدیث سے استدلال کیسے صحیح ہوگا؟ اس حدیث سے استدلال کرنے والے کو لازم ہے کہ اولاً یہ بتائے کہ یہ حدیث کس کتاب کی ہے اور صحیح ہے یا ضعیف؟ پھر اس کے بعد اس سے استدلال کا قصد کرے۔

وجوبِ کفارہ پر بخاری اور مسلم کی یہ ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے:

"عن أبي هريرة أن النبيﷺ أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا"[4]

[ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبیِ مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو، جس نے رمضان کا روزہ توڑا تھا، گردن (غلام، لونڈی) آزاد کرنے کا یا پے در پے دو مہینوں کے روزے رکھنے کا یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا]

مگر اس روایت سے بھی احتجاج صحیح نہیں ہے۔ اس حدیث سے وجوبِ کفارہ پر احتجاج صحیح نہ ہونے کی وجہ زیلعی حنفی فرماتے ہیں:

---

1. التعليق الممجد (۲/۱۶۱)
2. نصب الراية (۲/۳۲۸)
3. الدراية في تخريج أحاديث الهداية (۱/۲۷۹)
4. صحيح البخاري، رقم الحديث (۶۳۳۲) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۱۱۱)

"ومن أصحابنا من احتج بحديث أبي هريرة المتقدم، وليس فيه حجة، لأنهم يحملونه علىٰ الجماع، قالوا: وقد جاء مبينا في رواية جماعة عن الزهري نحو عشرين رجلا، ذكرهم البيهقي، فقالوا فيه: إن رجلا وقع علىٰ امرأته في رمضان. قال البيهقي: ورواية هؤلاء الجماعة عن الزهري مقيدة بالوطي أولىٰ بالقبول لزيادة حفظهم وأدائهم الحديث على وجهه"[1]

[ہمارے اصحاب میں سے بعض نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا حدیث سے حجت پکڑی ہے، جب کہ اس میں کوئی حجت نہیں ہے، کیوں کہ دوسروں نے اس (مذکورہ بالا حدیث) کو جماع پر محمول کیا ہے۔ چناں چہ انھوں نے کہا کہ امام زہری رحمہ اللہ سے تقریباً بیس آدمیوں کی جماعت سے یہ روایت وضاحت کے ساتھ وارد ہوئی ہے، جن کا امام بیہقی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے۔ ان تمام نے اس حدیث میں یہ وضاحت کی ہے کہ ایک آدمی نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ امام زہری رحمہ اللہ سے اس جماعت کی روایت کو وطی کے ساتھ مقید کرنا زیادہ لائقِ قبول ہے، کیوں کہ وہ (اصحابِ زہری) زیادہ حافظ اور اس کو صحیح طرح بیان کرنے والے ہیں]

وقال الحافظ ابن حجر في تخريج الهداية: «وقد ورد في بعض طرقه أن النبي ﷺ أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق رقبة... الحديث، وأخرجه الدارقطني عن أبي هريرة: أمر الذي أفطر يوما من رمضان بكفارة الظهار، والحديث واحد، والقصة واحدة، والمراد أنه أفطر بالجماع، لا بغيره، توفيقا بين الأخبار"[2]

[حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ہدایہ کی تخریج میں اس سلسلے کی مختلف خبروں میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث کے بعض طرق میں یہ مروی ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ نے ایک ایسے شخص کو گردن آزاد کرنے کا حکم دیا، جس نے رمضان کا روزہ توڑا تھا...الحدیث۔ اس حدیث کو امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کیا ہے، جس میں اس شخص کو ظہار کا کفارہ دینے کا حکم ہے، جس نے رمضان کا روزہ توڑا تھا۔ یہ حدیث اور وہ واقعہ ایک ہی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس شخص نے جماع کے ذریعے روزہ توڑا تھا نہ کہ کسی اور طریق سے]

انھیں مذکورہ روایتوں سے قصداً کھا پی کر روزہ توڑنے والے پر کفارہ واجب کہا جاتا ہے اور ظاہر ہوا کہ ان روایتوں سے مطلوب نہیں ثابت ہوتا۔ ہاں قصداً جماع سے روزہ توڑنے والے پر کفارہ بلاشبہہ واجب ہے، کیونکہ اس بارے میں صحاحِ ستہ و دیگر کتبِ احادیث میں نصِ صریح موجود ہے اور قصداً کھانے پینے سے روزہ توڑنے کو قصداً جماع سے روزہ توڑنے پر قیاس کرنا ہرگز صحیح نہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے۔ پہلی صورت

[1] نصب الراية (٢/٣٢٨)
[2] الدراية (١/٢٧٩)

سے دوسری صورت کہیں اَفحش ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ ''مصفی شرح موطا'' میں فرماتے ہیں:

''وغیر جماع را بر جماع حمل نتواں کرد زیرا کہ جماع اَفحش است ولہٰذا در اعتکاف اکل و شرب جائز داشتند نہ جماع را'' انتہیٰ

[غیر جماع کو جماع پر محمول نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ جماع اَفحش ہے، لہٰذا دورانِ اعتکاف کھانے پینے کو جائز کیا گیا ہے نہ کہ جماع کو]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ''فتح الباری'' میں فرماتے ہیں:

"والفرق بين الانتهاك بالجماع والأكل ظاهر، فلا يصح القياس المذكور"[1]

[جماع کے ساتھ روزہ توڑنے اور قصداً کھانے پینے سے روزہ توڑنے میں فرق ظاہر ہے، لہٰذا مذکورہ قیاس درست نہیں ہے]

باقی رہا قضا رکھنا، پس قصداً جماع سے روزہ توڑنے والے کو قضا رکھنا بعض روایتوں سے ثابت ہے۔

"تلخیص الحبیر" (ص: ۱۹۶) میں ہے:

"وروي في بعض الروايات أنه قال للرجل: «واقض يوما مكانه» أبو داود من حديث هشام بن سعد عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة، وأعله ابن حزم بهشام بن سعد، وقد تابعه إبراهيم بن سعد، كما رواه أبو عوانة في صحيحه... وقال سعيد بن منصور: ثنا عبد العزيز بن محمد عن ابن عجلان عن المطلب بن أبي وداعة عن سعيد بن المسيب جاء رجل إلىٰ النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! إني أصبت امرأتي في رمضان؟ فقال رسول الله ﷺ: «تب إلى الله واستغفره، وتصدق، واقض يوما مكانه»[2] انتهىٰ ملخصاً

[بعض روایات میں منقول ہے کہ آپ ﷺ نے اس آدمی کو کہا کہ اس دن کے عوض ایک دن کا روزہ رکھو۔ ابو داود نے ہشام بن سعد کے واسطے سے بیان کیا ہے، وہ زہری سے بیان کرتے ہیں، وہ ابو سلمہ سے اور وہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔ ابن حزم رحمہ اللہ نے ہشام کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے، جب کہ ابراہیم بن سعد نے ان کی متابعت کی ہے، جس طرح ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں اسے روایت کیا ہے...

سعید بن منصور نے کہا ہے کہ ہمیں عبد العزیز بن محمد نے بیان کیا ہے، انھوں نے ابن عجلان سے روایت کیا ہے، انھوں نے مطلب بن ابی وداعہ سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کیا ہے کہ ایک آدمی

[1] فتح الباري (٤/١٦١)

[2] التلخيص الحبير (٢/٢٠٧)

نبیِ کریم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ! میں نے رمضان میں (روزے کے دوران میں) اپنی بیوی سے جماع کر لیا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ کی طرف توبہ کر، اس سے بخشش طلب کر، صدقہ دے اور اس دن کے عوض ایک دن کا روزہ رکھ ]

قصداً کھانے یا پینے سے روزہ توڑنے والے کے قضا رکھنے کی نسبت اختلاف ہے، بعض کے نزدیک قضا رکھنا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔

كتبه: أبو العلیٰ محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه.

الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الله.[1]

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ٣٧٤)

# کتاب الحج

## کیا حرام مال سے حج کرنا درست ہے؟

**سوال** اگر کسی شخص کے پاس مال وجہ حلال سے نہ ہو، لیکن وہ شخص مستطیع ہو تو اس پر حج فرض ہے یا نہیں اور ایسے شخص مستطیع کا اسی مال سے حج کرنا باعثِ ثواب ہوگا یا نہیں؟

**جواب** جس شخص کے پاس مال وجہ حلال سے نہ ہو، بلکہ وجہ حرام سے ہو اور اسی مال حرام ہی سے وہ مستطیع ہو تو اس پر حج فرض نہیں ہے۔ ایسے شخص کا مالِ حرام سے حج کرنا باعثِ قبولیت اور ثواب نہیں ہے۔ قال رسول اللهﷺ:

«لا يقبل الله إلا الطيب»[1] رواه الشيخان (مشكاة شريف باب فضل الصدقة) والله أعلم بالصواب.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ (خود بھی پاک ہے) اور پاک چیز ہی کو قبول کرتا ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

---

(1) صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٤٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠١٤)

(2) فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۱۲۳)

# كتاب النكاح

## دخترانِ رسول ﷺ کی شادیاں اور ہمارے معاشرتی رسم و رواج:

**سوال** ہمارے رسولِ کریم ﷺ کی کتنی صاحبزادیاں تھیں؟ ہر ایک صاحبزادی کا نکاح کس طرح حضور نے کیا اور جہیز میں کیا کیا چیزیں حضور نے دیں اور مہر کیا مقرر ہوا تھا؟ خاص کر کے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے نکاح میں کس طرح کیا گیا اور جہیز میں کیا کیا چیزیں دی گئیں تھیں اور رخصت کس طرح کی گئی تھیں؟ لباس کیا تھا؟ سواری پر یا پیدل اور پیر میں جوتا تھا یا نہیں؟ بستر پلنگ دیا گیا تھا یا نہیں؟ غرضکہ جو جو کام حضور نے اپنی صاحبزادیوں کے نکاح میں کیے ہوں، ان سب کام کی تفصیل پوری طور سے اچھی طرح سے لکھیے۔ اگر کوئی حضور کی صاحبزادیوں کی نقل کرے تو اس کے لیے کیا حکم ہے؟ آج کل نکاح میں بہت سی رسم ہوتی ہے، یعنی نئے کپڑے دینا۔ بستر عمدہ، خوبصورت پلنگ کا ہونا ضروری سمجھتے ہیں، ورنہ لوگ طعن کرتے ہیں۔ اسی طرح برتن میں بھی کرتے ہیں، اسی طرح مہر کی بھی تفصیل فرمائیے، زیادہ سے زیادہ کس قدر اور کم سے کم کس قدر؟ کیونکہ اس میں بھی لوگ غلطی کیا کرتے ہیں، کوئی ہزار روپیہ مقرر کرتا ہے، اس شرط پر کہ یہ مہر خاندانی ہے۔

**جواب** حضرت رسول کریم ﷺ کی صاحبزادیاں چار تھیں۔ (زاد المعاد: ۱/ ۲۵) ان صاحبزادیوں کا نکاح آپ نے کس طرح کیا اور جہیز میں کیا کیا چیزیں دیں اور رخصت کس طرح کیا اور لباس کیا دیا اور سوار یا پیدل رخصت کیا اور پیر میں جوتی دی یا نہیں؟ بستر پلنگ دی یا نہیں؟ کسی حدیث صحیح میں میری نظر سے نہیں گزرا۔ مہر کی نسبت حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ ۱۲ اوقیہ سے، جس کا ایک سو پچاس روپیہ یا کچھ کم ہوتا ہے، زیادہ آپ نے کسی صاحبزادی کا مہر نہیں مقرر فرمایا۔[1] (مشكاة، ص: ٢٦٩)

واضح رہے کہ شرع میں کسی آیت یا صحیح حدیث سے مہر کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، نہ کم کی جانب نہ زیادہ کی جانب، بلکہ صرف یہ فرمایا گیا ہے: ﴿أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ [النساء: ٢٤] [اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو] جس میں قلت و کثرت کی کوئی قید نہیں ہے، غالباً اس بارے میں حیثیت کا اعتبار ہوگا، نیز واضح ہو کہ نکاح میں عورت کی جانب کوئی خرچ نہیں رکھا گیا ہے، جو کچھ خرچ رکھا گیا ہے، سب مرد پر رکھا گیا ہے۔ مہر بھی مرد ہی پر رکھا گیا ہے، نفقہ اور سکنیٰ بھی مرد ہی پر ہے، دعوتِ ولیمہ بھی مرد ہی پر ہے۔

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١١١٤)

الغرض عورت کے ذمے نکاح کے متعلق کوئی خرچ نہیں ہے، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

﴿اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّ بِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ﴾ [سورة النساء: ٣٤]

[مرد عورتوں پر نگران ہیں، اس وجہ سے کہ اللہ نے ان کے بعض کو بعض پر فضیلت عطا کی اور اس وجہ سے کہ انھوں نے اپنے مالوں سے خرچ کیا]

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مرد کے عورت پر حاکم ہونے کی ایک وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں۔ پس اس سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ عورت پر اس بارے میں کچھ خرچ نہیں ہے، ورنہ اس کو بھی مرد پر کچھ حکومت ملتی۔ اس بیان سے یہ صاف ہوگیا کہ نکاح کے وہ سب رسوم، جن میں عورت پر مال خرچ کرنا رکھا گیا ہے، شرع کے خلاف ہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم. كتبه: محمد عبد الله (٢٢/ ربيع الآخر ١٣٣١هـ)

**ھو الموفق** رسول اللہ ﷺ کا حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو رخصتی کے وقت جہیز دینا، ابن ماجہ اور مسند احمد کی روایت میں آیا ہے۔ مسند احمد کی روایت یہ ہے:

"عن علي رضی اللہ عنہ قال: جَهَّزَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ فَاطِمَةَ في خميل و قربة و وسادة آدم، حشوها ليف الإذخر"[1]

[علی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو صوف کی ایک سفید چادر، ایک مشک اور چمڑے کا ایک ایسا تکیہ جہیز دیا، جس میں کھجور کی چھال اور اذخر گھاس بھری ہوئی تھی]

مسند احمد کی دوسری روایت اس طرح ہے:

"عن علي أن رسول اللّٰه ﷺ لما زوجه فاطمة بعث معها بخميلة و وسادة من آدم حشوها ليف و رحيين وسقاء وجرتين"[2]

[علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب فاطمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا تو ان کے ساتھ صوف کی ایک سفید چادر، ایک چمڑے کا تکیہ، جس کے اندر کھجور کی چھال بھری ہوئی تھی، دو چکیاں، ایک مشک اور دو گھڑے بھیجے]

ابن ماجہ کی روایت یہ ہے:

"عن علي رضی اللہ عنہ أن رسول اللّٰه ﷺ: أتىٰ عليا و فاطمة، وهما في خميل لهما، والخميل القطيفة البيضاء من الصوف، قد كان رسول اللّٰه ﷺ جهزهما بها و وسادة محشوة إذخرا وقربة"[3]

---

[1] مسند أحمد (١/٨٤)

[2] مسند أحمد (١/١٠٤)

[3] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٤٥٢)

[علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی و فاطمہ کے پاس اس وقت آئے، جب وہ اپنی صوف کی ایک چادر میں تھے۔ ''خمیل'' صوف کی سفید چادر کو کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو یہ چادر، اذخر گھاس سے بھرا ہوا ایک تکیہ اور ایک مشک عنایت فرمائی تھی]

خلاصہ ان روایتوں کا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو صوف کی ایک سفید چادر اور ایک تکیہ اور ایک مشک، دو چکی اور دو گھڑے جہیز میں دیے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه تعالىٰ عنه.[1]

## کیا ولی کی اجازت کے بغیر غیر کفو میں عورت کا خود نکاح کرنا درست ہے؟

**سوال** اگر کوئی عورت خاندانی بلا رضا مندی و حیا کے غیر قوم میں نکاح کر لے اور ننگ و عار تمام خاندان پر کچھ لحاظ نہ کرے اور اس کے ولی اس پر سخت ناراض ہوں، کیونکہ عورت خاندان اہلِ علم سے ہے اور جس سے نکاح کیا ہے، وہ نہایت ذلیل، جاہل اور غیر قوم ہے، آیا یہ نکاح موجب فتویٰ شرع محمدی جائز ہے یا ناجائز؟

**جواب** بموجب روایت مفتی بہ یہ نکاح غیر کفو میں ناجائز اور بالکل باطل ہے۔

”روى الحسن عن الإمام، وهو رواية عن أبي يوسف، عدم جوازه أي عدم جواز نكاحها إذا زوجت نفسها بلا ولي في غير الكفو، وبه أخذ كثير من مشائخنا، لأن كم من واقع لا يرفع، وعليه فتوىٰ قاضي خان، وهذا أصح وأجود وأحوط، والمختار للفتوىٰ في زماننا، إذ ليس كل ولي يحسن المرافعة ولا كل قاض يعدل، فسدّ هذا الباب أولىٰ خصوصاً إذا ورد أمر السلطان هكذا وأمر بأن يفتى به، وفي الفتح وغيره: لو زوجت المطلقة ثلاثا نفسها بغير كفوء، ودخل بها، لا تحل للأول. قالوا: وينبغي أن تحفظ هذه فإن المحلل يكون في الغالب غير كفو“[2] من مجمع الأنهر مشرحة، وكذا في البحر الرائق.

[امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح صحیح نہیں ہے کہ عورت اپنا نکاح کسی غیر کفو سے جو ادنیٰ درجے کا ہو کر آئے۔ علمائے احناف کا یہی مذہب ہے، کیوں کہ بہت سے واقعات ایسے ہوتے ہیں، جن کا مقدمہ دائر نہیں کیا جا سکتا اور اسی پر فتویٰ ہے، کیوں کہ ہمارے زمانے میں نہ تو ہر آدمی صحیح مقدمہ پیش کر سکتا ہے نہ ہر قاضی انصاف ہی کرتا ہے تو اس دروازے کو بند کر دینا ہی بہتر ہے، خصوصاً جب کہ بادشاہ نے بھی ایسا ہی حکم دیا ہو فتح الباری وغیرہ میں ہے: اگر عورت مطلقہ ثلاثہ غیر کفو کے ساتھ نکاح کرے اور وہ اس سے صحبت کرے تو وہ عورت پہلے خاوند کے لیے حلال نہ ہوگی، نیز یہ خیال رکھنا

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۳۹۳)

[2] مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (۱/ ۴۹۰)

غیر کفو اور ادنیٰ درجے کے آدمی ہوتے ہیں]

چاہیے کہ حلالہ نکالنے والے عموماً نیز در مختار باب الولی میں دیکھو اور کفایہ اور فتاویٰ کافوری وتعلیق الانوار و طحطاوی و فتاویٰ عالمگیری و ابو المکارم و شرح الیاس و مجمع البحرین و ملتقی الابحر وغیرہ میں اس روایت پر فتویٰ لکھا ہے۔ فتح القدیر اور موطا امام محمد میں اسی کو اختیار کیا ہے اور فقہا نے لکھا ہے کہ عجم نے اپنے نسب ضائع کر دیے ہیں، سو اس کا جواب حاشیہ ہدایہ اور زیلعی اور شامی میں لکھا ہے کہ مراد عجم سے موالی ہیں، نہ کہ مطلق سکانِ عجم، چنانچہ ماہر فقہ پر پوشیدہ نہیں۔ و اللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصدق و الصواب.

حررہ: السید عبد السلام غفرلہ، سید محمد نذیر حسین سید محمد ابو الحسن سید محمد عبد السلام غفرلہ

**هو الموفق** صورتِ مسؤلہ میں نکاح جائز نہیں ہے اور جائز نہ ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ نکاح بلا ولی کے ہوا ہے اور جو نکاح بلا ولی کے ہو وہ ناجائز ہوتا ہے۔ کما تدل علیه الأحادیث الصحیحة. واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب. کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰہ عنه.[1]

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زینب عاقلہ بالغہ غیر منکوحہ کی زید سے آشنائی ہوئی اور دونوں باہم غیر کفو ہیں۔ آشنائی سے کچھ عرصہ بعد دونوں نے دو گواہان اور ایک قاضی کے روبرو خفیہ نکاح کر لیا۔ زینب کے ورثا سے اس کی والدہ اور برادر اور چچا سب کے سب حقیقی موجود ہیں، جو زید و زینب کے خفیہ نکاح میں نہ شامل تھے اور نہ رضا مند ہیں۔ بعد از نکاح زینب کو زید سے حمل بھی ہو گیا۔ زینب زید کے گھر حسبِ معمول آباد نہیں ہوئی، بلکہ خفیہ نکاح کے بعد بھی بہ حیثیت آشنائی خفیہ ہی تعلق رہا، مگر بعض احبا ناصح کے پاس زید اظہارِ نکاح کرتا رہا، اب بوجہ ناراضگی جملہ ورثا زینب کے زینب کی والدہ نے بشمولیت و رضا اس کے حقیقی چچا کے اس کا نکاح اپنے خاندان میں بکر سے کر دیا۔ اس وقت زید و بکر دونوں زوجیتِ زینب کے مدعی ہیں۔

آیا از روئے شرع شریف زینب زید کی منکوحہ ہوگی کہ جس سے حسبِ کیفیت مذکورۃ الصدر نکاح ہوا یا بکر کی منکوحہ قرار پائے گی کہ جس سے برضا والدہ و چچا زینب بموجودگی حمل چار پانچ ماہ علی رؤس الاشہاد نکاح ہوا؟ زینب اب حالت مخاصمتِ زوجین میں ہے، باوجود ثبوت ایجاب وقبول بالمواجہہ ہمراہ بکر کے بظاہر زوجیت بکر سے ناخوش اور زید سے خوشی ظاہر کرتی ہے اور ورثا کا بکر سے بجور و جبر نکاح پڑھانا بتلاتی ہے۔ شہادت کوئی نہیں ہے، بلکہ قبل از نکاح ثانی زینب اور اس کی والدہ کا زید سے بقول زید درخواست طلاق کر کے نکاح ثانی ہمراہ بکر کے ظاہر کرنا اور بوجہ ندامت قوی یا کسی غرض نفسانی کے زید سے یہ درخواست طلاق و اظہار نکاح ثانی کر کے زید سے پھر تعلق ناجائز قائم رکھنے کا وعدہ دینا؛ یہ قرینہ رضا مندی زینب نسبت نکاح ہمراہ بکر کے موجود ہے۔

[1] فتاویٰ نذیریه (۲/ ۴۷۷)

اب بہر صورت حسبِ کیفیت وصورت مندرجہ صدر زینب کس کی زوجہ منکوحہ رہے گی؟ جن جن اسباب و وجوہات مندرجہ سے جس کی منکوحہ از روئے کتاب اللہ وسنت رسول اللہ ﷺ رہتی ہے، اس کو تفصیل سے درج فرما کر عند اللہ ماجور وعند الناس مشکور ہوں، مکرر آنکہ بصورت عدم جواز نکاح زید پھر زینب زید سے مہر وگزارہ لینے کی مستحق ہوسکتی ہے یا نہیں اور جبکہ حمل زینب کا ثبوت باقبال زید و زینب زید سے ہونا ثابت ہے تو پھر موجود کس کا وارث قرار پائے گا؟ حق پرورش وترکہ زید سے شرعاً مستحق ہوسکتا ہے یا نہیں؟

**جواب** صورتِ مسئولہ میں از روئے احادیثِ صحیحہ کے زینب کا پہلا نکاح صحیح نہیں ہوا، کیونکہ یہ نکاح بلا ولی کے ہوا ہے اور جس عورت کا نکاح بلا ولی کے ہو، وہ نکاح صحیح نہیں ہوتا۔ منتقی الاخبار میں ہے:

”عن أبي موسیٰ أن النبيﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي» وعن سليمان بن موسیٰ عن الزهري عن عروة أن النبيﷺ قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له» رواهما الخمسة إلا النسائي“[1]

[نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: ”ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے“ نیز فرمایا: ”جو عورت بغیر ولی کی اجازت کے نکاح کر لے، اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے، اگر مرد اس سے صحبت کر چکا ہو تو حق مہر ادا کرے، اگر اختلاف ہوجائے تو بادشاہ اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں۔“ نسائی کے علاوہ خمسہ نے اسے روایت کیا ہے]

زینب کا یہ پہلا نکاح اگرچہ صحیح و جائز نہیں ہوا، لیکن چونکہ وطی ہوچکی ہے، اس لیے زینب اپنا مہر مقرر زید سے لینے کی مستحق ہے، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مذکور سے ثابت ہے۔ مولود زینب کا وارث قرار پائے گا اور زینب اس کی پرورش کی بھی مستحق ہے اور ترکہ زید سے وہ مولود میراث نہیں پا سکتا۔

رہا زینب کا دوسرا نکاح تو انھوں نے اس کی رضا و اجازت سے کیا ہے، جبکہ زینب کو اس سے انکار ہے اور وہ بجور و جبر نکاح پڑھانا بتلاتی ہے، پس اولیاے زینب اگر اپنے دعوے کے ثبوت میں معتبر گواہ پیش کریں اور ان کے بیان سے اپنے دعوے کو ثابت کریں تو اس صورت میں یہ نکاح صحیح ہوگا اور زینب بکر کی منکوحہ ٹھہرے گی، لیکن اگر اپنے دعوے کے ثبوت میں معتبر گواہ پیش نہ کرسکیں تو اس صورت میں زینب سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم کھانے سے اعراض کیا تو اس صورت میں بھی یہ نکاح صحیح ہوگا اور زینب بکر کی منکوحہ ٹھہرے گی۔ تاہم اگر اس نے قسم کھا لی کہ میرا یہ دوسرا نکاح میری رضا و اجازت سے نہیں ہوا ہے، بلکہ بجور و جبر پڑھایا گیا ہے تو اس صورت میں یہ نکاح صحیح نہیں

[1] نیل الأوطار (٦/ ١٧٨) نیز دیکھیں: سنن أبي داود، رقم الحدیث (٢٠٨٣) سنن الترمذي، رقم الحدیث (١١٠١) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (١٨٧٩) مسند أحمد (١/ ٢٥٠)

ہوگا اور زینب بکر کی منکوحہ نہیں ٹھہرے گی۔ مشکاۃ شریف (ص: ۳۱۸) میں ہے:

"عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: لو يعطىٰ الناس بدعواهم لادعىٰ ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين علىٰ المدعى عليه. رواه مسلم. وفي شرحه للنووي أنه قال: وجاء في رواية البيهقي بإسناد حسن أو صحيح زيادة عن ابن عباس مرفوعاً: لكن البينة علىٰ المدعي، واليمن علىٰ من أنكر"[1]

[نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اگر لوگوں کو ان کے دعوے کے مطابق دے دیا جائے تو وہ لوگوں کے خون اور مال لے جائیں۔ قسم مدعیٰ علیہ پر ہے، دوسری روایت میں ہے کہ دلیل مدعی کے ذمے ہے اور قسم انکار کرنے والے پر ہے]

نیز اسی کتاب میں ہے:

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: البينة علىٰ المدعي، واليمن علىٰ المدعىٰ عليه"[2] (رواه الترمذي) والله تعالىٰ أعلم.

[عمرو بن شعیب کی حدیث کے بھی یہی الفاظ ہیں کہ دلیل مدعی کے اور قسم مدعا علیہ کے ذمے ہے۔ بیہقی نے باسناد حسن اسے روایت کیا ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3] سید محمد نذیر حسین

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک عورت ثیبہ مومنہ غیر کفو ایک مرد دیندار کے گھر میں کاروبار عرصہ تخمیناً تیس سال تک کرتی رہی، پھر ان دونوں کی یہ مرضی ہوئی کہ نکاح کر لیں، پھر دو شخص عاقل، بالغ، عالم پاس بٹھا کر ایجاب و قبول کیا اور مہر دس روپے باندھا، پھر ناکح نے گواہوں کو کہا کہ تم اس بات کو پوشیدہ رکھنا، کیونکہ میری برادری مجھ کو تکلیف دے گی، پھر جب بعد گزرنے چند ماہ کے حمل ظاہر ہوا، برادری نے ناکح و منکوحہ سے پوچھا کہ یہ حمل کیسا ہے؟ انھوں نے کہا: یہ حلال ہے، ہم نے نکاح کیا ہے اور ایجاب و قبول مع مہر ہوا ہے، پھر ان کے ایک لڑکا اور پھر ایک لڑکی پیدا ہوئی۔ اب تک عرصہ پندرہ سال سے اس کے گھر میں آباد ہے، برادری ان کو ورثہ دینے سے انکار کرتی ہے کہ یہ اولاد غیر کفو سے ہے اور ان کا نکاح پوشیدہ ہوا ہے تو عرض یہ ہے کہ یہ نکاح دو شاہدوں سے پوشیدہ ہوتا ہے یا نہیں اور اولاد جو غیر کفو سے ہو، اس کو ورثہ ملتا ہے یا نہیں؟

**جواب** نکاحِ مذکور صحیح ہوا اور عورت مذکورہ کا غیر کفو ہونا نکاح کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے اور اعلان فی نفسہ

[1] مشكاة المصابيح (٢/ ٣٥٦) نیز دیکھیں: صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١١) سنن البيهقي (١٠/ ٢٥٢) شرح صحيح مسلم للنووي (١٢/ ٣)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٤١) مشكاة المصابيح (٢/ ٣٥٨)

[3] فتاوىٰ نذيريه (٢/ ٤٨١)

مشروع تو ضروری ہے لیکن یہ بات نہیں کہ بلا اعلان کے نکاح ہی صحیح نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ صورتِ مسئولہ میں نکاح صحیح ہوا اور جب نکاح صحیح ہوا تو اس نکاح سے جو اولاد ہوئی ہے، اس کو ورثہ بھی ضروری ملے گا۔ واللہ أعلم بالصواب. حررہ: عبدالحق اعظم گڑھی، عفی عنه.

**ھو الموفق** فقہ حنفی کی رو سے یہ نکاح بلاشبہہ صحیح ہوا، کیونکہ فقہائے حنفیہ کے ہاں عورت عاقلہ، بالغہ اپنا نکاح آپ بلا ولی کے کرسکتی ہے اور دو گواہ صحتِ نکاح کے لیے کافی ہیں، اگرچہ ان سے کہہ دیا گیا ہو کہ تم لوگ اس نکاح کو پوشیدہ رکھنا۔ موطا امام محمد میں ہے:

"باب نكاح السر. أخبرنا مالك عن أبي الزبير أن عمر أتي برجل في نكاح، لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة. فقال عمر: هذا نكاح السر، ولا نجيزه، ولو كنت تقدمت فيه لرجمت. قال محمد: وبهذا نأخذ لأن النكاح لا يجوز في أقل من شاهدين، وإنما شهد على هذا الذي رده عمر: رجل وامرأة، فهذا نكاح السر، لأن الشهادة لم تكمل، ولو كملت الشهادة برجلين أو رجل وامرأتين، كان نكاحاً جائزاً، وإن كان سراً، وإنما يفسد نكاح السر أن يكون بغير شهود فأما إذا كملت فيه الشهادة فهو نكاح العلانية، وإن كانوا أسروه"[1] انتهى

[حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک آدمی لایا گیا۔ اس کے نکاح کے گواہ صرف ایک مرد اور ایک عورت تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: یہ پوشیدہ نکاح ہے، ہم اس کو جائز نہیں سمجھتے، اگر مجھے پہلے سے معلوم ہوتا تو تجھے سنگسار کر دیتا۔ امام محمد نے کہا: ہمارا یہی مذہب ہے، ہم دو گواہوں کے بغیر نکاح صحیح نہیں سمجھتے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے کم گواہوں کے نکاح کو پوشیدہ نکاح کہا تھا۔ اگر دو مردوں کی شہادت ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں کی تو یہ نکاح جائز ہے، اگرچہ وہ اس کو پوشیدہ رکھیں، بغیر شہادتوں کے نکاح باطل ہے]

رہا حدیث کی رو سے اس نکاح کا صحیح ہونا، سو اگر یہ نکاح بولایتِ ولی کے ہوا ہے تو بلاشبہہ صحیح ہے اور اگر بلا ولی کے اس عورت نے خود اپنا نکاح آپ کرلیا ہے تو صحیح نہیں ہوا۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## نکاح میں باپ کی اجازت اور ولایت ضروری ہے:

**سوال** زید کی عورت فوت ہوگئی اور وہ عورت ایک چھوٹی سی لڑکی حالتِ رضاع میں چھوڑ گئی۔ زید نے وہ لڑکی اٹھا کر

[1] موطأ الإمام محمد (٢/ ٤٤٦)

[2] فتاویٰ نذیریه (٢/ ٤٨٤)

اپنی بہن ہندہ کو دے دی اور کہا کہ "یہ اپنی لڑکی میں نے اے ہندہ! تجھے بخشی، تو اس لڑکی کی پرورش کر کے اپنے کسی لڑکے سے اس کا نکاح کر دینا۔" جب وہ لڑکی قریباً چودہ سال کی ہوئی تو ہندہ کے لڑکے نے کہا کہ یہ میری بہن ہے، میں اس سے نکاح نہیں کرتا، پھر ہندہ فوت ہوگئی۔

اب وہ لڑکی، جو زید نے اپنی بہن ہندہ کو بخشی تھی، پندرہ سولہ سال کی ہے۔ زید کہتا ہے کہ میری بیٹی مجھے دے دو۔ ہندہ کے دو بیٹے ہیں، وہ کہتے ہیں ہم لڑکی نہیں دیتے، ہماری مائی نے پالی ہے اور ہمارے گھر کھا کر اتنی بڑی ہوئی ہے۔ زید بہت زور لگاتا ہے کہ میری لڑکی مجھے مل جائے اور ہندہ کے دونوں بیٹے اور بیٹی زور مارتے ہیں کہ ہم تجھے نہیں دیتے۔ ہندہ کے دونوں بیٹے زید کی لڑکی کا کسی جگہ نکاح کر دینے کا ارادہ کرتے ہیں۔ آیا یہ نکاح باوجود ناراضی زید کے ہو جائے گا یا نہیں اور بسبب پرورش لڑکی کے ان کو لڑکی کی ولایت ملے گی یا نہیں؟

**جواب** صورتِ مسئولہ میں اس لڑکی کا ولی اس کا باپ زید ہے اور ہندہ کے دونوں بیٹے اس لڑکی کے ولی نہیں ہیں، پس ہندہ کے دونوں بیٹے اگر اس لڑکی کا نکاح باوجود ناراضی زید کے کسی جگہ کر دیں گے تو وہ نکاح جائز و درست نہیں ہوگا۔ اس لڑکی کی پرورش کی وجہ سے ہندہ کے دونوں بیٹوں کو ولایتِ نکاح نہیں مل سکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

**سوال** ہندہ کی ماں اپنی نابالغہ لڑکی کا نکاح بکر کے ساتھ کرنا چاہتی تھی، مگر لڑکی کا باپ زید اس نکاح سے راضی نہیں تھا۔ آخر جب لوگ نکاح کے لیے مجتمع ہوئے اور زید سے دریافت کیا تو اس نے کہا کہ میں اس نکاح سے راضی نہیں، مگر جب لڑکی کی ماں نہیں مانتی تو بسم اللہ کریں۔ پس زید کے روبرو لڑکی کا عقد بکر کے ساتھ کر دیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس صورت میں لڑکی مذکورہ کا یہ نکاح صحیح ہوا یا نہیں؟

**جواب** صورتِ مسئولہ میں لڑکی مذکورہ کا نکاح بلاشبہہ صحیح و درست ہوا، کیونکہ لڑکی مذکورہ کے باپ زید کا یہ کہنا کہ "جب لڑکی کی ماں نہیں مانتی تو بسم اللہ کریں" صریح اجازت ہے۔ پس جب یہ نکاح زید کی اجازت سے اور اس کے روبرو ہوا تو اس کے صحیح اور درست ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري

## باپ کی ولایتِ نکاح کب ساقط ہوتی ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک شخص نے اپنی بہن کو بلا زوج بٹھا رکھا ہے، یہاں تک کہ اس دختر نا کتخدا کی عمر پچاس سال کی ہوگئی اور شخص مذکور نے چار دختریں ایک بعمر ۲۴ سال، دوسری بعمر ۲۳ سال اور تیسری بعمر ۱۸ سال اور چوتھی بعمر ۱۲ سال بلا زوج بٹھا رکھا ہے اور کہیں کفو و غیر کفو میں نکاح نہیں کرتا۔ جب کہیں سے نسبت معقول آتی ہے تو کہتا ہے کہ میں نے اپنی بہن کو بلا زوج کنواری بٹھا رکھا ہے، میں اپنی

دختروں کو بھی اپنی زندگی تک کنواری ہی رکھوں گا، مجھ کو عار معلوم دیتی ہے، اگر میں اپنی دختروں کا نکاح کردوں تو مجھ کو گالی لگتی ہے، میں ہرگز نکاح نہ کروں گا۔ چونکہ زمانہ کی رنگت گو نہ غیر مناسب ہے، دختروں کی والدہ کہتی ہے کہ میں بلا اجازت دختروں کے والد کے عقد شرعی باجازت دختر بالغہ کردوں تو درست ہے یا نہیں؟

**جواب** صورتِ مذکورہ میں اگر دختر بالغہ کی والدہ شادی اس کی باجازت دختر معقول اور مناسب جگہ کردے تو درست اور جائز ہے۔ باپ اگر نکاح کرنے سے منع کرتا ہے، جیسا سوال میں مذکور ہے تو باپ کی ولایت باطل اور ساقط ہوگئی اور ولی اَبعد جو بالفعل والدہ ہے، ولی اقرب، یعنی والد کے قائم مقام ہوگئی اور والدہ کا عقد شرعاً جائز اور نافذ ہے، چنانچہ درمختار میں لکھا ہے:

"ویثبت للأبعد من أولیاء النسب التزویج بعضل الأب أي بامتناعه عن التزویج إجماعاً"[1]

یعنی نکاح کا اختیار ولی بعید کے لیے ثابت ہوجاتا ہے، جس وقت ولی قریب، یعنی باپ، مثلاً نکاح کرنے سے منع کرے، جیسا کہ سوال میں درج ہے۔ عالمگیری میں لکھا ہے:

"أجمعوا أن الأقرب إذا عضل تنتقل الولایة إلی الأبعد"

پس صورتِ مذکورہ میں والدہ کا نکاح کیا ہوا جائز ہے اور شرعاً نافذ ہے۔

حررہ: یقال له إبراهیم فقیر محمد حسین

**هو الموفق** یہ جواب فقہ حنفی کی رو سے صحیح ہے اور حدیث کی رو سے صورتِ مسئولہ میں والدہ کا عقد کرنا جائز نہیں، بلکہ اس صورت میں باپ سے ولایتِ نکاح منتقل ہوکر اس ولی بعید کو پہنچے گی، جو مرد ہو اور اگر کوئی ولی بعید نہ ہو تو حاکم کو پہنچے گی۔ عورت نہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے اور نہ غیر کا کرسکتی ہے، خلاصہ یہ کہ کسی عورت کو ولایتِ نکاح حاصل نہیں ہے۔ بلوغ المرام میں ہے:

عن أبي هریرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها» رواه ابن ماجه و الدارقطني، ورجاله ثقات.[2]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عورت کسی اور عورت کا نکاح کراسکتی ہے نہ اپنا۔ ابن ماجہ اور دارقطنی نے اسے روایت کیا ہے اور اس کے رواۃ ثقہ ہیں]

قال في سبل السلام (٢/ ٦٥): فیه دلیل علیٰ أن المرأة لیس لها ولایة في الإنکاح لنفسها ولا لغیرها، فلا عبارة لها في النکاح إیجاباً ولا قبولا، فلا تزوج نفسها بإذن

[1] الدر المختار مع رد المحتار (٣/ ٨٢)

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (١٨٨٢) سنن الدارقطني (٣٢٧) بلوغ المرام (٩٩٣)

الولي ولا غيره، ولا تزوج غيرها بولاية، ولا بوكالة، ولا يقبل النكاح بولاية ولا بوكالة، وهو قول الجمهور" انتهى والله تعالىٰ أعلم.

[اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت نکاح میں ولی نہیں بن سکتی اور اس کے ایجاب وقبول کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔ وہ ولی کی اجازت کے باوجود بھی خود نکاح نہیں کر سکتی اور نہ کسی اور عورت کا نکاح کر سکتی ہے، نہ اصالتاً نہ وکالتاً اور نہ کسی نکاح کو قبول کر سکتی ہے نہ اصالتاً اور نہ وکالتاً اور جمہور کا یہی مذہب ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## ولی کی اجازت کے بغیر لڑکی کا نکاح درست نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ دختر جوان بالغہ کا نکاح فقط اس کے اذن سے ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر بغیر اذن کسی ولی کے نکاح اس کا ہو جائے تو درست ہے یا نہیں؟

**جواب** دخترِ بالغہ کا نکاح فقط اس دختر کے اذن سے صحیح اور درست ہے اور اذن باکرہ دختر کا یہی ہے کہ جب اس سے اذن نکاح کا لیا جائے تو وہ بولے یا خاموش رہے، اس کا سکوت بھی اذن ہے۔ کسی ولی کا جبر اس پر درست نہیں، تمام فقہ کی کتابوں میں اس کی تصریح ہے۔ والله أعلم بالصواب.

رقمه الفقير: محمد حسين عفي عنه (مورخہ: ۲۳؍ ربیع الثانی ۱۳۱۹ھ)

موافق مذہب حنفی کے نکاح درست ہے، بشرطیکہ کفو میں ہو اور اگر غیر کفو میں ہو تو اس کے ولی کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار باقی رہتا ہے۔ راقم: سید ابو الحسن عفي عنه

**هو الموفق** موافق حدیث صحیح کے صورتِ مسئولہ میں اگر بغیر اذن ولی کے نکاح اس دختر جوان بالغہ کا ہو جائے تو صحیح اور درست نہیں ہوگا۔

"قال رسول الله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي» رواه أحمد والأربعة، وصححه ابن المديني والترمذي وابن حبان و أعل بالإرسال، وقال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» الحديث. أخرجه الأربعة إلا النسائي وصححه ابن عوانة و ابن حبان و الحاكم.[2] كذا في بلوغ المرام.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے، نیز فرمایا: جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے۔ والله تعالىٰ أعلم

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۴۸۹)

[2] بلوغ المرام (۹۸۸۔ ۹۸۹)

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

سید محمد نذیر حسین

## بیوہ عورت کا باپ کی اجازت کے بغیر نکاح کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک عورت بیوہ ہے اور اپنا نکاح کرانا چاہتی ہے، لیکن عورت مذکورہ کا باپ کچھ تو اس وجہ سے کہ حسبِ رواج جہالت قدیمہ بیوہ کے نکاح کو برا جانتا اور توہین سمجھتا ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ وہ خود تو بد دین ہے، توحید و سنت والوں کو وہابی وغیرہ کہتا ہے اور اس امر پر ہرگز راضی نہیں ہے کہ اس کی دختر ایسے آدمی سے نکاح کرے، اور عورت مذکورہ بدعت شرک وغیرہ سے تائب ہوگئی ہے اور نماز کی پابند ہے، اور یوں چاہتی ہے کہ کسی دین دار آدمی سے نکاح ہوجائے، تو اس صورت میں شریعتِ اسلام یہاں اجازت دیتی ہے یا نہیں کہ عورت مذکورہ اپنی قرابت میں کسی اور آدمی کو اپنے نکاح کا ولی بنا کر کسی دین دار شخص سے اپنا نکاح پڑھوالے، اور باپ کے ڈر سے اعلان عام نہ ہوسکے، اور ایسے جلسے میں نکاح ہو جس میں ایک مرد حاضر ہے جو بیوہ مذکورہ کا داماد بھی اور خالہ کا بیٹا بھی ہے، اور اسی کو عورت نے اپنے نکاح کا ولی بنایا، اور قاضی بھی، اور دو عورتیں حاضر ہیں، تو ایسا نکاح شرعاً صحیح ہے یا نہیں؟

**جواب** ﴿اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ﴾ [يوسف: ٤٠] [حکم تو صرف اللہ ہی کا ہے]

معلوم کرنا چاہیے کہ درصورتِ مذکورہ سوال شریعتِ اسلام اجازت دیتی ہے کہ عورت مذکورہ اپنے قرابت مند سے ایک مرد صالح کو اپنے نکاح کا ولی بنا کر کسی دین دار شخص سے اپنا نکاح پڑھوالے اور ایسا نکاح جو سوال مذکورہ ہے، شرعاً صحیح و سنت ہے۔ تفصیل اس مسئلے کی یہ ہے۔

شرط إذن الولي في النكاح [نکاح میں ولی کی اجازت شرط ہے] میں تین مذہب ہیں:

اول مذہب احناف کا، مسلک ان کا یہ ہے کہ اذنِ ولی کی صحتِ نکاح کے لیے شرط نہیں ہے، عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو، بلکہ عورت خود اپنا نکاح بلا اذن ولی کے کرسکتی ہے، مگر یہ مسلک بالکل ضعیف ہے اور ادلہ صحیحہ اس کے خلاف پر قائم ہیں۔

دوسرا مسلک امام شافعی اور امام احمد و اکثر محدثین کا ہے کہ اذنِ ولی صحتِ نکاح کے لیے شرط ہے اور عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو، عورت کو اختیار نہیں کہ بغیر ولایت کے اپنا نکاح کسی سے کرے۔

قال الله تبارك و تعالى: ﴿وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢]

[تم میں سے جو مرد عورت بے نکاح کے ہوں، ان کا نکاح کردو]

پس یہاں پر خطاب ہے اولیا کو کہ تم بے خاوند والی عورتوں کا نکاح کردو۔

"وعن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: « لا نكاح إلا بولي »

[1] فتاویٰ نذیریه (٢/ ٤١٢)

رواه الإمام أحمد وأصحاب السنن الأربعة، وصححه علي بن المديني وعبد الرحمن ابن مهدي والترمذي والبيهقي وغير واحد من الحفاظ، ورواه أبو يعلى الموصلي في مسنده عن جابر مرفوعاً، قال الحافظ الضياء: رجاله كلهم ثقات، و قال الحاكم: و قد صحت الرواية فيه عن أزواج النبي ﷺ عائشة و أم سلمة وزينب بنت جحش قال: و في الباب عن علي وابن عباس، ثم سرد ثلاثين صحابيا، والحديث دل على أنه لا يصح النكاح إلا بولي" كذا في سبل السلام شرح بلوغ المرام۔[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''ولی کے بغیر نکاح نہیں ہے'' اس حدیث کو امام احمد اور اصحابِ سنن سے روایت کیا ہے۔ علی بن مدینی، عبدالرحمٰن بن مہدی، ترمذی، بیہقی اور بہت سے حفاظ نے اسے صحیح کہا ہے۔ ابو یعلیٰ موصلی نے اس کو جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ حافظ ضیا نے کہا: اس کے راوی سب ثقہ ہیں۔ حاکم نے کہا: ازواج النبی ﷺ میں سے اس کو حضرت عائشہ، اُم سلمہ اور زینب بنت جحش رضی اللہ عنہن نے روایت کیا ہے اور یہ حدیث حضرت علی، ابن عباس اور ان کے علاوہ تیس صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے]

مسلکِ سوم داود ظاہری کا ہے کہ عورت ثیبہ کے لیے شرط اذنِ ولی نہیں ہے، بلکہ ثیبہ خود بلا اذنِ ولی کے نکاح کر سکتی ہے اور باکرہ کا نکاح بغیر ولایتِ ولی کے جائز نہیں ہے اور اس کو کچھ اختیار نہیں۔ لحديث ابن عباس رضی اللہ عنہما أن النبي ﷺ قال: «الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها» رواه مسلم، و في لفظ من رواية ابن عباس: «ليس للولي مع الثيب أمر، واليتيمة تستأمر» رواه أبوداود والنسائي، وصححه ابن حبان.[2]

[ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی بنیاد پر کہ نبی ﷺ نے فرمایا: شوہر دیدہ (ثیبہ) اپنے ولی کے مقابلے میں بنفسِ نفیس زیادہ حق دار ہے اور دوشیزہ سے اجازت چاہی جائے گی اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہو گا۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ ابن عباس کی ایک روایت میں ایک لفظ ہے کہ ثیبہ کے معاملے میں ولی کو کوئی اختیار نہیں ہے اور یتیمہ سے اجازت چاہی جائے گی۔ اس کی روایت ابو داود اور نسائی نے کی ہے اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے]

وقال النووي في شرح مسلم: "واختلف العلماء في اشتراط الولي في صحة النكاح، فقال مالك والشافعي: يشترط، و لا يصح النكاح إلا بولي، في تزويج البكر دون الثيب"[3]

[امام نووی نے مسلم کی شرح میں کہا ہے کہ مالک اور شافعی کے نزدیک نکاح کی صحت میں ولی شرط ہے

[1] سبل السلام (١/ ١٤٧)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٢١) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٠٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٦٦٠) صحيح ابن حبان (٩/ ٣٩٤)

[3] شرح النووي (٩/ ٢٠٥)

اور بغیر ولی کے ثیبہ کے علاوہ باکرہ کا نکاح درست نہیں ہوگا]

"رحمة الأمة في اختلاف الأئمة" میں ہے:

"ولا يصح النكاح عند الشافعي وأحمد إلا بولي ذكر، و قال أبوحنيفة: للمرأة أن تزوج بنفسها، و قال داود : إن كانت بكرا لم يصح نكاحها بغير ولي، وإن كانت ثيبا صح" انتهیٰ

[شافعی اور احمد کے نزدیک مرد ولی کے بغیر نکاح درست نہیں ہوتا ہے اور ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ اپنا نکاح خود کرلے۔ داود نے کہا ہے کہ اگر وہ باکرہ ہے تو ولی کے بغیر نکاح درست نہیں ہو گا اور اگر ثیبہ ہے تو درست ہوگا]

پس مسلکِ اول تو ضعیف ہے اور مسلکِ ثانی و ثالث کی صحت پر ادلہ قویہ قائم ہیں۔

ويميل خاطري إلى المسلك الثالث. [میرا دل تیسرے مسلک کی طرف مائل ہوتا ہے]

پس بنا بریں مسلکِ ثالث کے اس عورت ثیبہ کو اختیار ہے کہ بغیر اذن اپنے باپ کے جس سے چاہے نکاح کرے اور بنا بر مسلکِ ثانی کے بھی وہ عورت کسی کو اپنے نکاح کا ولی بنا کر نکاح کر سکتی ہے، کیونکہ صورتِ مذکورہ سوال سے ظاہر ہے کہ باپ اس کا فاسق ہے اور ولی کا عادل ہونا امام شافعی و امام احمد کے نزدیک ضرور ہے۔ پس فاسق کی ولایت جائز نہیں ہے، بلکہ اس کے باپ کی ولایت دوسری طرف منتقل ہو جائے گی۔

کتاب مسند الشافعی میں ہے:

"أخبرنا مسلم بن خالد و سعيد عن عبد الله بن عثمان بن خثيم عن سعيد بن جبير و مجاهد عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: لا نكاح إلا بشاهدي عدل و ولي مرشد"[1] انتهیٰ

[ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ کوئی نکاح نہیں ہے مگر دو عادل گواہوں اور ایک ولی مرشد کے ساتھ]

"مغني المحتاج شرح المنهاج" للشيخ الخطيب الشربيني الشافعي میں ہے:

"ولا ولاية لفاسق على المذهب، بل تنتقل الولاية للأبعد، لحديث «لا نكاح إلا بولي مرشد» رواه الشافعي في مسنده بسند صحيح، وقال الإمام أحمد: إنه أصح شيئ في الباب، و نقل عن الشافعي في البويطي أنه قال: المراد بالمرشد في الحديث العدل"[2] انتهیٰ

[راجح مذہب کے مطابق کسی فاسق کو ولایت کا حق حاصل نہیں ہے، بلکہ ایسی صورت میں ولایت دور کے رشتے دار کو منتقل ہو جائے گی۔ اس حدیث کی بنیاد پر کہ ولی مرشد (نیک ولی) کے بغیر نکاح درست نہیں ہے۔ اس کی روایت شافعی نے اپنی مسند میں سند صحیح سے کی ہے۔ امام احمد نے کہا ہے کہ اس باب میں یہ

---

[1] مسند الشافعي (١/ ٣٦٠)

[2] مغني المحتاج للشربيني (٣/ ١٥٥)

سب سے صحیح چیز ہے۔ بویطی میں شافعی کے واسطے سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ مرشد سے مراد حدیث میں عدل ہے]

"كشاف القناع شرح الإقناع" للشيخ منصور بن إدريس الحنبلي میں ہے:

"ويشترط في الولي سبعة شروط: أحدها: حريته، والثاني: ذكوريته، والثالث: اتفاق دين، والرابع: بلوغ، والخامس: عقل، والسادس: عدالة، لما روي عن ابن عباس: لا نكاح إلا بشاهدي عدل وولي مرشد. قال أحمد: أصح شيء في هذا قول ابن عباس، و روي عنه مرفوعا: «لا نكاح إلا بولي وشاهدَي عدل، وأيما امرأة أنكحها ولي مسخوط عليه فنكاحها باطل» ولأنها ولاية نظرية فلا يستبد بها الفاسق، ولو كان الولي عدلا وظاهرا فيكفي مستور الحال، لأن اشتراط العدالة ظاهراً وباطناً حرج ومشقة"[1] انتهیٰ

[ولی کے لیے سات شرطیں ہیں: پہلی یہ کہ وہ آزاد ہو، دوسری یہ کہ وہ مرد ہو، تیسری یہ کہ دین ایک ہو، چوتھی یہ کہ وہ بالغ ہو، پانچویں یہ کہ وہ عقل وخرد کا مالک ہو اور چھٹی یہ کہ وہ عدل ہو۔ ابن عباس کی روایت کی بنیاد پر کہ نکاح درست نہیں ہے مگر دو عادل گواہوں اور ایک نیک ولی کے ساتھ۔ احمد نے کہا ہے کہ اس سلسلے میں ابن عباس کا قول سب سے درست ہے اور ان سے مرفوعاً مروی ہے کہ بغیر ولی اور دو عادل گواہوں کے نکاح درست نہیں ہے اور جس کسی عورت کا نکاح ناپسندیدہ ولی نے کرا دیا تو اس کا نکاح باطل ہے۔ کیونکہ یہ نظری ولایت ہے، فاسق اس کا انفراداً مالک نہیں بن سکتا۔ اگر ولی بہ ظاہر عادل ہے تو یہ کافی ہے، کیونکہ ظاہر و باطن دونوں کی عدالت کی شرط میں مشقت اور حرج ہے]

ایسا ہی "شرح منتهى الإرادات في الفقه الحنبلي" میں ہے۔

وفي سبل السلام: "أخرج الطبراني في الأوسط بإسناد حسن عن ابن عباس بلفظ: لا نكاح إلا بولي مرشد أو سلطان"[2] انتهیٰ

[سبل السلام میں ہے کہ طبرانی نے اوسط میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطے سے حسن سند کے ساتھ تخریج کی ہے کہ نکاح ولی مرشد یا سلطان کے بغیر درست نہیں ہے]

"تلخيص الحبير" میں ہے:

"حديث ابن عباس "لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل" أخرجه الشافعي والبيهقي من طريق ابن خثيم عن سعيد بن جبير عنه موقوفا، وقال البيهقي بعد أن رواه من طريق

---

[1] كشاف القناع (٥/ ٥٣)

[2] سبل السلام (٣/ ١١٨)

آخر عن ابن خثيم بسنده مرفوعا بلفظ: لا نكاح إلا بإذن ولي مرشد وسلطان. قال: المحفوظ الموقوف، ثم رواه من طريق الثوري عن ابن خثيم به، ومن طريق ابن الفضل عن ابن خثيم بسنده مرفوعا بلفظ: لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، فإن أنكحها ولي مسخوط عليه فنكاحها باطل، وعدي ضعيف"[1] انتهیٰ

[صالح ولی اور دو عادل گواہوں کی اجازت کے بغیر نکاح درست نہیں ہے۔ اس کی تخریج شافعی اور بیہقی نے ابن خثیم کے طریق سے انھوں نے سعید بن جبیر کے واسطے سے موقوفاً کی ہے۔ بیہقی نے اس کو دوسرے طریق سے ابن خثیم کے واسطے سے اسی سند کے ساتھ مرفوعاً ان الفاظ میں کہ نکاح بغیر ولی مرشد اور سلطان کے درست نہیں ہے، کہا ہے کہ محفوظ موقوف ہے۔ پھر اس کو ثوری کے طریق سے ابن خثیم کے واسطے سے اور ابن الفضل کے طریق سے ابن خثیم کے واسطے سے سند مرفوع کے ساتھ ان الفاظ میں روایت کیا ہے کہ نکاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر درست نہیں ہے۔ اگر عورت کے ناپسندیدہ ولی نے اس کا نکاح اپنی مرضی سے کر دیا تو اس کا نکاح باطل ہوگا۔ اس میں عدی ضعیف ہیں]

"رحمة الأمة" میں ہے:

"ولا ولاية للفاسق عند الشافعي وأحمد، و قال أبوحنيفة و مالك: الفسق لا يمنع الولاية" انتهیٰ

[امام شافعی اور احمد کے نزدیک فاسق کی ولایت درست نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ اور مالک کہتے ہیں کہ فسق ولایت میں رکاوٹ نہیں]

اگر فاسق کی ولایت بعض ائمہ کی رائے کے مطابق تسلیم بھی کر لی جائے تب بھی ولایت اس عورت کی باپ سے منتقل ہو جائے گی، کیونکہ باپ اس عورت کا باعث اپنے فسق کے عاضل ہے، یعنی مانع نکاح ثانی سے ہے اور اس کو برا سمجھتا ہے، جبکہ عورت کو نکاح کرنے کی ضرورت ہے، پس اس صورت میں اگر کوئی دوسرا ولی بعید بھی موجود نہ ہو، اگر موجود بھی ہو مگر وہ بھی اجازت نہیں دیتا تو اب وہ عورت ایک مرد دین دار کو اپنا ولی قرار دے کر بہ ولایت اس رجل صالح کے اپنا نکاح کر لے۔

"عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي لها" أخرجه الأربعة إلا النسائي، وصححه أبو عوانة وابن حبان والحاكم، كذا في بلوغ المرام.[2]

[عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کوئی بھی عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر

[1] تلخيص الحبير (٣/ ٣٥٢)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٠٨٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٠٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٧٩)

نکاح کرلے تو اس کا نکاح باطل ہے۔ اگر یہ آپس میں جھگڑ پڑیں تو سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہیں۔ چاروں نے سوائے نسائی کے اس کی تخریج کی ہے اور ابو عوانہ، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ ایسا ہی ''بلوغ المرام'' میں ہے]

وقال في سبل السلام: "قال ابن كثير: وصححه يحيىٰ بن معين من الحفاظ، والمراد بالاشتجار منع الأولياء من العقد عليها، وهذا هو العضل، وبه تنتقل إلى السلطان إن عضل الأقرب، قيل: بل تنتقل إلى الأبعد، و انتقالها إلى السلطان مبني على منع الأقرب والأبعد، وهو يحتمل أن السلطان ولي من لا ولي لها لعدمه، أو لمنعه، ومثلها غيبة الولي، ثم المراد بالسلطان من إليه الأمر"[1] انتهىٰ

[''سبل السلام'' میں کہا ہے کہ ابن کثیر نے کہا: یحییٰ بن معین جو حفاظ میں سے ہیں، انھوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ اشتجار (جھگڑا) سے مراد اولیا کا اس عورت کا نکاح کرنے سے انکار کرنا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ (ولایت) دور کے اولیا کے پاس منتقل ہوجائے گی اور اس کی ولایت سلطان کے پاس اس وقت منتقل ہوگی جب کہ قریب اور دور کے رشتے دار سبھی اس کے نکاح میں رکاوٹ ڈالیں۔ یہی مطلب ہے (اس حدیث کا) کہ سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں۔ نہ ولی کے نہ ہونے کی صورت میں یا اس کے انکار کرنے کی صورت میں ہے۔ اس کی مثال ولی کے غائب ہونے جیسی ہے۔ پھر سلطان سے مراد وہ ہے جو امور کا نگران ہو]

اور موطا امام مالک میں ہے:

"عن سعيد بن المسيب أنه قال: قال عمر بن الخطاب: لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي أو السلطان"[2] انتهىٰ

[سعید بن میںب سے روایت ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کہا: عورت کا نکاح اس کے ولی یا صاحبِ رائے یا سلطان کی اجازت کے بغیر نہیں کیا جائے گا]

وقال الزرقاني في شرح الموطأ: "قال أبو عمر: اختلف أصحابنا في قول عمر هذا، فقال بعضهم: كل واحد من هؤلاء يجوّز إنكاحه إذا أصاب وجه النكاح من الكفو والصلاح. وقال آخرون: على الترتيب لا التخيير"[3] انتهىٰ

[1] سبل السلام (۳/ ۱۱۸)

[2] موطأ الإمام مالك (۲/ ۵۲۵)

[3] شرح الزرقاني (۳/ ۱۶۵)

[زرقانی نے موطا کی شرح میں کہا ہے: ابو عمر نے کہا کہ ہمارے اصحاب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس کا نکاح کروا سکتا ہے اگر وہ نیک اور برابر کے شخص سے کرے۔ کچھ دوسرے کہتے ہیں: یہ تینوں اشخاص بالترتیب مجاز ہیں]

"مغني المحتاج شرح المنهاج" میں ہے:

"لوعدم الولي والحاكم فولت مع خاطبها أمرها رجلا مجتهداً، ليزوجها منه صح، لأنه محكم، والمحكم كالحاكم، وكذا لو ولت عدلا صح على المختار، وإن لم يكن مجتهدا، لشدة الحاجة إلى ذلك. قال في المهمات: ولا يختص ذلك بفقد الحاكم، بل يجوز مع وجوده سفراً وحضراً، بناءاً على الصحيح في مجاز التحكيم"[1] انتهیٰ

[ولی اور حاکم کی عدم موجودگی میں اس کی ولایت کسی مجتہد شخص کی طرف منتقل ہوجائے گی جو پیغام نکاح دینے والے کے ساتھ اس کی شادی کر دے تو یہ شادی درست ہوگی۔ کیونکہ وہ محکم ہے اور محکم حاکم کی طرح ہوتا ہے۔ اسی طریقے سے اگر کوئی عادل ولی ہوجاتا ہے تو بھی صحیح بات یہ ہے کہ یہ نکاح درست ہوگا، اگرچہ وہ مجتہد نہ ہو، اس بنا پر کہ نکاح کی شدید حاجت ہوتی ہے۔ انھوں نے "المهمات" میں کہا ہے کہ حاکم کی عدمِ موجودگی سے اسے مختص نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی موجودگی ہی میں سفر و حضر کی حالت میں جائز ہوگا]

نیز "مغني المحتاج" میں ہے:

"وكذا يزوج السلطان إذا عضل النسيب القريب، وإنما يحصل العضل من الولي إذا دعت بالغة عاقلة إلى كفو، و امتنع الولي من تزويجه لأنه إنما يجب عليه تزويجها من كفو"[2] انتهیٰ

[اسی طرح سے سلطان شادی کرا سکتا ہے جب کہ قریبی نسب والا اس کی شادی میں رکاوٹ ڈالے، ولی کی طرف سے عضل اور رکاوٹ یہ ہے کہ جب بالغہ عاقلہ عورت کفو کے ساتھ نکاح کا مطالبہ کرے اور ولی اس کی شادی کرانے سے گریزاں ہو، کیونکہ ولی پر کفو کے ساتھ کی شادی کرانا واجب ہے]

اور "كشاف القناع" میں ہے:

"فإن عدم الولي مطلقاً بأن لم يوجد أحد، أو عضل وليها، ولم يوجد غيره، زوجها ذو سلطان في ذلك المكان، كوالي البلد أو كبيره أو أمير القافلة ونحوه، لأن له سلطة، فإن تعذر ذو سلطان في ذلك المكان، زوجها عدل باديتها"[3] انتهیٰ

---

[1] مغني المحتاج (٣/ ١٤٧)

[2] مغني المحتاج (٣/ ١٥٣)

[3] كشاف القناع (٥/ ٥٢)

[اگر ولی ہو ہی نہ یا وہ رکاوٹ ڈالے اور اس کے علاوہ کوئی اور ولی نہ ہو تو اس صورت میں اس علاقے کا سلطان اس کی شادی کرا سکتا ہے، جیسے شہر کا والی یا شہر کا کوئی بڑا شخص یا امیر قافلہ وغیرہ، کیونکہ وہ صاحبِ اقتدار ہے، لیکن اگر اس علاقے میں کوئی صاحبِ اقتدار شخص نہ پایا جاتا ہو تو اس کی شادی اس کی بستی کا کوئی عادل شخص کرا سکتا ہے]

"شرح منتهى الإرادات" میں ہے:

"فإن عدم الكل أي عصبة النسب والولاء والسلطان ونائبه من المحل الذي به الحرة، زوجها ذو سلطان في مكانها، كعضل أوليائها مع عدم إمام ونائبه في مكانه، والعضل الامتناع من تزويجها...، واشتراط الولي في هذه الحال يمنع النكاح بالكلية"[1] انتهیٰ

[پس اگر کوئی بھی نہ ہو، یعنی کوئی قریبی نسبی رشتے دار ولی، اس علاقے کا سلطان اور اس کا نائب جہاں کہ وہ آزاد عورت رہتی ہے، تو اس کی شادی اس کے علاقے کا کوئی صاحبِ اقتدار شخص کرا سکتا ہے، جیسے کہ اس کے اولیا کا انکار کر دینا، امام کا نہ پایا جانا یا اس کے نائب کا موجود نہ ہونا۔ عضل شادی کرانے سے انکار کو کہتے ہیں اور اس حال میں ولی کی شرط نکاح کو بالکلیہ روک دیتی ہے]

"رحمة الأمة" میں ہے:

"فإن كانت المرأة في موضع ليس فيه حاكم، ولا ولي، فوجهان: أحدهما تزوج نفسها، والثاني: أنها ترد أمرها إلى رجل من المسلمين يزوجها" انتهیٰ

[پس اگر عورت ایسی جگہ میں ہے جہاں حاکم ہے نہ ولی، تو دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ وہ اپنی شادی خود کر لے اور دوسری یہ کہ اپنا معاملہ مسلمانوں میں سے کسی کے سپرد کر دے جو اس کی شادی کرا دے]

اب رہا یہ امر کہ نکاح میں عورت کی شہادت جائز ہے یا نہیں اور ایک یا دو عورتیں اس کے لیے کافی ہیں یا نہیں؟ پس شافعی اور امام احمد کے نزدیک عورتوں کی شہادت نکاح میں جائز نہیں ہے۔

"كشاف القناع في فقه الحنابلة" میں ہے:

"الشرط الرابع: الشهادة على النكاح، فلا ينعقد النكاح إلا بشاهدين مسلمين عدلين ذكرين، لما روى أبو عبيد في الأموال عن الزهري أنه قال: مضت السنة أن لا يجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في النكاح، ولا في الطلاق"[2] انتهیٰ

---

[1] شرح منتهى الإرادات (٢/ ٦٣٩)

[2] كشاف القناع (٥/ ٦٥)

[چوتھی شرط نکاح کی گواہی ہے۔ نکاح دو مسلمان عادل مرد گواہوں کے بغیر منعقد نہیں ہوتا، جیسا کہ ابو عبیدہ نے "الأموال" میں زہری کے واسطے سے روایت کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ یہ سنت جاری ہے کہ عورتوں کی گواہی حدود، نکاح اور طلاق میں جائز نہیں ہے]

"تلخیص الحبیر" میں ہے:

"حديث الزهري: مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين من بعد أن لا تقبل شهادة النساء في الحدود. روي عن مالك عن عقيل عن الزهري بهذا، و زاد: "ولا في النكاح ولا في الطلاق" ولا يصح عن مالك، ورواه أبو يوسف في كتاب الخراج عن الحجاج عن الزهري به، ومن هذا الوجه أخرجه ابن أبي شيبة عن حفص بن غياث عن حجاج به"[1] انتهیٰ

[زہری کی حدیث کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد دونوں خلفا کی سنت گزر چکی ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ روایت مالک کے واسطے سے، انھوں نے عقیل سے، انھوں نے زہری کے واسطے سے مروی ہے، جس میں اتنا اضافہ ہے کہ نہ نکاح میں اور نہ طلاق میں۔ مالک سے یہ درست نہیں ہے۔ ابو یوسف نے کتاب الخراج میں حجاج کے واسطے سے انھوں نے زہری کے واسطے سے یہ روایت بیان کی ہے اور اسی طریق سے ابن ابی شیبہ نے حفص بن غیاث کے واسطے سے اور انھوں نے حجاج کے واسطے سے ذکر کی ہے]

و أخرج ابن أبي شيبة: نا عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن الزهري: مضت السنة بأنه يجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن، و رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال: مضت السنة أن تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن"[2] انتهیٰ، وهكذا في نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي، والدراية للحافظ ابن حجر رحمه الله.

[ابن ابی شیبہ نے تخریج کی ہے، انھوں نے کہا کہ ہمیں عیسیٰ بن یونس نے بتایا، انھوں نے اوزاعی کے واسطے سے اور انھوں نے زہری کے واسطے سے کہ یہ سنت رائج ہے کہ عورتوں کی گواہی ان امور میں جائز ہے جن امور میں ان کے علاوہ کسی کی رسائی نہیں ہوسکتی۔ عبدالرزاق نے روایت کیا ہے ابن جریج کے واسطے سے اور انھوں نے ابن شہاب کے واسطے سے، انھوں نے کہا کہ یہ طریقہ جاری ہے کہ عورتوں کی گواہی ان امور میں جائز ہوگی جن میں ان کے علاوہ کوئی شخص جان کاری حاصل نہیں کرسکتا، جیسے عورتوں

---

[1] تلخيص الحبير (٤/ ٤٩٤)

[2] مصدر سابق

کی ولادت کے امور اور ان کے عیوب۔ اسی طرح سے زیلعی کی "نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية" اور حافظ ابن حجر کی "الدراية" میں ہے]

مگر زہری کی یہ روایت مرسل ہے، قابلِ حجت نہیں۔ نیز یہ الفاظ "ولا في النكاح ولا في الطلاق" مالک سے محفوظ نہیں اور حجاج بن ارطاۃ راوی مدلس ہے، بلکہ کتاب الخراج لابی یوسف القاضی ومصنف ابن ابی شیبۃ وعبدالرزاق میں "ولا في النكاح" کا جملہ ہی نہیں ہے۔

وأخرج الإمام الشافعي في مسنده: "أخبرنا الثقة عن ابن جريج عن عبد الرزاق بن القاسم عن أبيه قال: كانت عائشة رضی اللہ عنہا يخطب إليها المرأة من أهلها فتشهد، فإذا بقيت عقدة النكاح، قالت لبعض أهلها: زوج، فإن المرأة لا تلي عقدة النكاح"[1] انتهىٰ

[امام شافعی نے اپنی مسند میں تخریج کی ہے کہ ہمیں ثقہ راوی نے ابنِ جریج کے واسطے سے بتایا، انھوں نے عبدالرزاق بن قاسم کے واسطے سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ انھوں نے کہا کہ حضرت عائشہ کے پاس ان کے خاندان کی کسی عورت کے لیے پیغامِ نکاح لایا جاتا تو وہ حاضر ہوتیں اور جب نکاح کا عقد باقی رہ جاتا تو گھر والوں کو کہتیں کہ اس کا نکاح کر دو، کیونکہ عورت نکاح نہیں کرا سکتی]

اس روایت میں امام شافعی کے شیخ کا نام مذکور نہیں ہے، پس علی قاعدۃ المحدثین سند اس کی صحیح نہیں ہوئی۔ قطع نظر اس کے کہ حکم عام قرآن شریف کی تخصیص کے لیے حدیث صحیح مرفوع چاہیے، نہ کہ اثر موقوف صحابہ، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کی شہادت نکاح میں جائز ہے، پس ایک مرد و دو عورت کی گواہی نکاح میں درست ہوگی، یہی مسلک از روئے دلیل کے قوی ہے۔ قال الله تبارك وتعالیٰ:

﴿وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّ امْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]

[اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور اپنے میں سے دو دو گواہ رکھ لو، اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جنھیں تم گواہوں میں سے پسند کرلو]

صحیح بخاری وغیرہ میں ہے:

"عن أبي سعيد قال: قال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها"[2]

[1] مسند الشافعي (ص: ٣٥٩) اصل کتاب میں مذکور حدیث کی سند میں "عبدالرزاق بن القاسم" کے بجائے "عبدالرحمٰن بن القاسم" ہے اور یہی درست ہے۔

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥١٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٧٩، ٨٠)

[ ابو سعید کے واسطے سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ نبی ﷺ نے فرمایا: کیا عورت کی گواہی مرد کی گواہی کے نصف نہیں ہے؟ تو انھوں نے کہا کہ کیوں نہیں؟ نبی ﷺ نے فرمایا: یہی اس کی عقل کا نقصان ہے ]

پس آیتِ کریمہ اور حدیثِ صحیح سے ثابت ہوا کہ دو عورتوں کی شہادت ایک شہادت کے قائم مقام ہے۔ پس یہ حکم عام جمیع احکامِ شرعیہ میں جاری ہوگا، من غیر تخصیص فی فرد دون فرد، اور اس عام کی تخصیص کے لیے صریح سنت مرفوع چاہیے۔ یہ روایت جو مسند امام شافعی کی ہے:

"أخبرنا مالك عن ابن الزبير قال: أتي عمر رضی اللہ عنہ بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة، فقال: هذا نكاح السر أجيزه؟"[1] انتهىٰ

[ہمیں بتایا مالک نے ابن زبیر کے واسطے سے، انھوں نے کہا: عمر رضی اللہ عنہ کو ایک نکاح کی بابت بتایا گیا جس میں ایک مرد اور ایک عورت گواہ تھے تو انھوں نے کہا کہ یہ مخفی نکاح ہے، اس کی میں کیسے اجازت دوں؟]

پس یہ انکار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس سبب سے ہوا کہ اس نکاح کا گواہ صرف ایک مرد تھا اور ایک عورت تھی، حالانکہ اگر ایک مرد موجود تھا تو پھر بجائے دوسرے مرد کے دو عورتوں کا ہونا ضروری تھا۔

ہدایہ میں ہے:

"ولا ينعقد نكاح المسلمين إلا بحضور شاهدين حرين عاقلين بالغين مسلمين، رجلين، أو رجل وامرأتين، ولا يشترط وصف الذكورة، حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين، و فيه خلاف الشافعي"[2] انتهىٰ

[مسلمانوں کا نکاح منعقد نہیں ہوتا مگر دو عاقل، بالغ، مسلم، مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے ساتھ۔ اس میں مرد ہونے کی شرط نہیں ہے، یہاں تک کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی حاضری سے بھی نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس میں شافعی کا اختلاف ہے]

پس حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اس عورت کا باپ بلا وجہ شرعی باعث فسق اپنے اس عورت کو نکاح سے روکتا ہے اور مانع از نکاح ہے اور وہ عورت نکاح کرنے کی خواہش مند ہے اور دوسرا ولی بعید بھی اس کا نہیں ہے اور اگر ہے تو وہ بھی مانع از نکاح ہے، تو اس صورت میں مذہب ائمہ کرام کے مطابق وہ عورت اپنے نکاح کا ولی بنا کر نکاح کرے، وہ نکاح صحیح ہوگا۔ بنا بر مذہب صحیح اور دلیل قوی کے دو عورت اور ایک مرد کی گواہی کافی ہوگی، مگر خروجاً عن الخلاف اگر دو مرد گواہ مقرر کرلے تو بہتر ہے۔ واللہ أعلم بالصواب، وإليه المرجع و المآب.

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين. وآخر دعوانا أن

[1] مسند الشافعي (١/ ٢٩١)

[2] الهداية للمرغيناني (ص: ١٨٥)

الحمد لله رب العالمين.

حرره العبد الضعيف الفقير الحقير: أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادى، عفا الله عنه وعن آبائه وأشياخه، و ستر عيوبهم، ورحم عليهم ورضي عنهم. آمين

محمد ادریس محمد ایوب عبد الفتاح

بعد حمد وصلوۃ کے واضح ہو کہ مجیب سلمہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ لکھا ہے، ٹھیک ہے۔ جزاه الله تعالىٰ خيراً، اس طور پر نکاح ہونا جیسا سوال میں لکھا ہے، شرعاً صحیح اور درست ہے، کیونکہ نکاح میں حدیثوں کی رو سے بہت ضروری امر ولی کا ہونا ہے، سو اس سوال میں صاف مذکور ہے کہ عورت نے اپنے قرابت میں سے ایک شخص کو ولی بنا دیا۔ ولی کے واسطے جو علما نے عصبہ ہونے کی قید لگائی ہے، وہ کسی آیت یا حدیث سے نہیں پائی جاتی اور یہ بات سب کی مانی ہوئی ہے کہ قرآن و حدیث کے مقابلے میں کسی اور کا قول و فعل شرعی حجت نہیں ہے۔ دوسری شرط گواہوں کا ہونا ہے، سو گواہ بقدر ضرورت نکاح کے جلسے میں حاضر ہوں گے، یعنی ایک مرد اور دو عورتیں، اور گواہی کے معتبر ہونے کے واسطے اتنا نصاب کافی ہے، جیسا کہ مجیب سلمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے، دارقطنی ابواب النکاح (صفحہ: ۴۲۵) میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے: "قال: إذا كان ولي المرأة مضارا فولت رجلا فأنكحها فنكاحه جائز"[1]

یعنی وہ کہتے ہیں کہ جب عورت کے ولی عورت کی مخالفت کریں، یعنی نکاح سے روکیں یا معقول جگہ میں کرنے نہ دیں، اس صورت میں اگر عورت کسی شخص کو اپنا ولی بنا لے اور وہ اس کا نکاح کر دے تو وہ نکاح جائز ہے۔

ایک عورت کا باپ زندہ تھا، مگر وہاں موجود نہیں تھا تو عورت کی والدہ نے نکاح کرا دیا۔ جب عورت کا باپ آیا تو اس نے نکاح سے بیزاری اور ناخوشی ظاہر کی، مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس نکاح کو جائز رکھا۔ یہ روایت بھی دارقطنی کے صفحہ مذکور میں موجود ہے۔[2] پس ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ ولی کے واسطے قرابت مند ہونے کی بھی شرط نہیں ہے، عصبہ ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔ باقی رہا اعلان عام تو اس کی یہ بات ہے کہ اولیٰ ہے کہ اعلان عام ہو، ورنہ نکاح کے جواز کی شرط یا قید نہیں ہے، جیسا کہ دارقطنی کی ان دونوں روایتوں سے ظاہر ہوا۔ و الله أعلم بالصواب.

حررہ العاجز: حمید اللہ، عفی عنه، ساکن سراوہ، ضلع میرٹھ سید محمد نذیر حسین

صورت مرقومہ میں موافق مسلک اول و ثالث کے نکاح صحیح و درست ہے۔ کتبہ: محمد بشیر عفي عنه

**هوالموفق** جواب اول میں مسند شافعی سے جو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث نقل کی گئی ہے: «لا نكاح إلا بشاهدي عدل وولي مرشد» اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کی صحت کے لیے ولی کے علاوہ دو گواہ ہونے

[1] سنن الدارقطني (٣/ ٢٢٤)

[2] مصدر سابق.

چاہئیں اور صورتِ مسئولہ میں ولی کے علاوہ دو گواہ نہیں ہیں، بلکہ ولی کے علاوہ صرف دو عورتیں ہیں، جو قائم مقام ایک گواہ کے ہیں، لہٰذا صورتِ مسئولہ میں ایک گواہ اور ہونا چاہیے، تب نکاح صحیح ہوگا، صرف ولی اور دو عورتوں کے حاضر ہونے سے نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ ہاں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث مذکور کے علاوہ اور احادیث بھی اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ نکاح کے انعقاد کے لیے ولی کے علاوہ دو گواہ ہونے چاہئیں۔ منتقیٰ میں ہے:

"عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا]

"نيل الأوطار" (٦/ ٣٤) میں ہے:

"عن أبي هريرة مرفوعاً و موقوفاً عند البيهقي بلفظ: لا نكاح إلا بأربعة: خاطب، و ولي، وشاهدين، وفي إسناده المغيرة بن موسى البصري. قال البخاري: منكر الحديث، وعن عائشة غير حديث الباب عند الدار قطني بلفظ: لا بد في النكاح من أربعة: الولي، والزوج، وشاهدين، وفي إسناده أبو الخصيب نافع بن ميسرة مجهول. وروى نحوه البيهقي في الخلافيات عن ابن عباس موقوفاً وصححه، وابن أبي شيبة بنحوه عنه أيضاً، وعن أنس أشار إليه الترمذي"[2] انتهىٰ، والله تعالىٰ أعلم

[بیہقی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعا اور موقوفا روایت ہے کہ چار آدمیوں کی موجودگی کے بغیر نکاح نہیں ہے: جس کا نکاح ہونا ہو، ولی اور دو منصف گواہ۔ اس کی سند میں مغیرہ بن موسیٰ سخت ضعیف ہے۔ ایک روایت میں ہے: نکاح میں چار آدمی ضروری ہیں: ولی خاوند اور دو گواہ۔ اس کی سند میں ابوخصیب بیہقی نے خلافیات میں ابن عباس سے اسے روایت کیا ہے اور اسے صحیح کہا ہے، ابن ابی شیبہ نے بھی ان سے اسی طرح روایت کیا ہے اور انس کی روایت کی طرف ترمذی نے اشارہ کیا ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباكفوري، عفا الله عنه.[3]

## ولایتِ نکاح کا حق دار کون ہے؟

**سوال** زید ایک نابالغہ لڑکی اور ہندہ زوجہ اپنی کو چھوڑ کر مر گیا۔ خالد اس کا بھائی کبھی نابالغہ کی پرورش یا خبر گیری میں شریک ہندہ نہیں رہا اور علاحدہ رہتا رہا ہے۔ ہندہ نے اس کی پرورش کی ہے۔ خالد ایک فاسق و فاجر اور بے ہودہ شخص ہے، اب اس نابالغہ کا نکاح بولایتِ مسماۃ ہندہ اس کی والدہ حقیقی ولیہ کے عند الشرع جائز ہے یا نہیں؟

---

[1] سنن الدارقطني (٣/ ٢٢١)

[2] نيل الأوطار (٦/ ١٨٦)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٣٧١)

**جواب** صغیرین کی خیر خواہی اور شفقت پر عند الشرع ولایت مبنی ہے، کیونکہ نابالغوں کی عقل ناقص اور غیر مکمل ہوتی ہے۔ اگر ان کو اختیارِ تصرف ہو تو بے عقلی کے سبب سے اپنا نقصان کر ڈالیں، لہٰذا سارے تصرفات جانی اور مالی مثل انتقال جائداد سے شرع نے مجور فرمایا اور ایسے شخصوں کے سپرد کیا، جو سب سے زیادہ شفیق و خیر خواہ و عاقل ہوں اور مضرت سے ذات و جائداد نابالغ کو بچائیں، اسی لحاظ سے مسرف و احمق بے عقل و بے ہودہ شخص کو بھی شارع نے سارے تصرفات سے منع کر دیا ہے، کیونکہ عدمِ ممانعت بلحاظ مآل اندیشی مثمر مورث اضرار نابالغ ہے۔

"قال أبو حنيفة رحمه الله: لا يحجر علىٰ الحر العاقل البالغ السفيه، و تصرفه في ماله جائز، و إن كان مبذرا مفسدا يُتلِف ماله فيما لا غرض له فيه و لا مصلحة. وقال أبو يوسف رحمه الله و محمد رحمه الله، وهو قول الشافعي رحمه الله: يحجر علىٰ السفيه، ويمنع من التصرف في ماله، لأنه مبذر ماله، يصرفه لا على الوجه الذي يقتضيه العقل فيحجر عليه نظرا له اعتبارا بالصبي، بل أولى، لأن الثابت في حق الصبي احتمال التبذير، وفي حقه حقيقة، ولهذا منع عنه المال"[1] كذا في الهداية، باب الحجر للفساد.

[امام ابو حنیفہ نے کہا: بالغ عقل کے زمانے کو پہنچ کر بھی بے وقوف رہے تو اس کا مال اس کے سپرد کر دو، جس طرح چاہے اپنے مال میں تصرف کرے، اگرچہ وہ فضول خرچ ہو، غیر ضروری کاموں میں اپنا مال صَرف کر دے۔ ابو یوسف، محمد اور شافعی نے کہا ہے: بے وقوف کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا، جو خلافِ عقل کاموں میں اپنا مال تباہ کرے، اس کو بچے پر قیاس کیا جائے گا، بلکہ اس سے بھی زیادہ، کیوں کہ بچے میں تو صرف فضول خرچی کا احتمال ہے اور یہاں یقین ہے]

ولی کی تعریف یہ ہے: "هو لغة: خلاف العدو. و شرعا: البالغ العاقل الوارث."[2] كذا في الدر المختار، ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة و وفور الشفقة"[3] كذا في الهداية، باب الأولياء والأكفاء.[4]

[ولی کا معنی لغت میں "دشمن برعکس" ہے اور شریعت میں وہ وارث ہے، جو عاقل اور بالغ ہو نیز اس میں شفقت اور حاجت کا اعتبار بھی ہے]

اسی لحاظ سے ولی بالغ عاقل کو بنایا گیا ہے۔ بے ہودہ شریر کو ولایت نہیں ہے کہ جس کی ولایت سے نابالغ کو مضرت مالی و جسمی پہنچے اور شرع نے اجازت نہیں دی، جیسا کہ صغیرین کے مال کو عاریتاً دینا یا ہبہ کرنا یا اس کے مال سے قرض لینا۔

"وليس للأب إعارة مال طفله لعدم البدل" كذا في الدر المختار شرح تنوير الأبصار،

---

[1] الهداية (٣/ ٢٨١)

[2] الدر المختار مع رد المحتار (٣/ ٥٤)

[3] الهداية (١/ ١٩٨)

[4] الدر المختار (٥/ ٦٨٤)

”ولا يجوز للأب أن يعوض عما وهب للصغير من ماله“[1] كذا في الدر المختار.

[باپ اپنے چھوٹے بچے کا مال عاریتاً نہیں دے سکتا، کیوں کہ بچے کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا اور نہ باپ نے جو اپنے چھوٹے بچے کو بطور ہبہ دیا ہوتا ہے اس کے مال کا عوض ہی لے سکتا ہے]

جب مال کے لیے ایسی حالت ہے تو نکاح تو اولیٰ ہے اور جب ولایت میں ضرر متصور ہو تو باپ بھی ولی نہیں رہ سکتا۔

”الأب ولي أشفق ما لم يكن مفسداً أو خائنا أو متهتكا. كذا في الفتاوىٰ الغياثية

[باپ سب سے زیادہ مشفق ولی ہے، بشرطیکہ وہ مفسد، خائن یا عزت دری کرنے والا نہ ہو]

اور اس میں کچھ شک نہیں کہ ولایت میں لحاظ قربِ قرابت کا ضرور رکھا گیا ہے اور وہ قریب ولی بنایا گیا ہے، کیونکہ اقرب میں باعتبار بعد کے شفقت کا خیال زیادہ ہے۔

”والترتيب في العصبات في ولاية النكاح كالترتيب في الإرث، الأبعد محجوب بالأقرب“[2] كذا في الهداية (ص: ٢٠٥)

[ولایتِ نکاح میں عصبات کی ترتیب وراثت کی ترتیب کی طرح ہے۔ دور کا ولی قریب کے ولی کے سبب سے مجوب ہو جائے گا]

پس جب کہ چچا کبھی اس نابالغہ کا خبر گیر نہ ہو اور نہ شفقت اس کے حق میں کی تو وہ بمقابلہ ماں کے ولی نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کی شفقت قاصر ہے، اسی وجہ سے بھائی وغیرہ کی شفقت لازی نہیں:

”ولهما أن قرابة الأخ ناقصة، والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل إلىٰ المقاصد“[3] كذا في الهداية (ص: ٢٠٥)

[بھائی کی قرابت ناقص ہے اور نقصانِ قرابت نقصانِ شفقت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح مقاصد میں خلل پڑے گا]

صورتِ مسئولہ سے صاف ظاہر ہے کہ چچا کا بے تعلق رہنا صراحتاً عدمِ شفقت پر دال ہے، جس میں نابالغہ کا ضرر متیقن ہے، حالانکہ نفع صغیرین ولایت سے مقصود ہے، نہ کہ ضرر صغیرین، پس کیونکر وہ ولی رہ سکتا ہے؟ علاوہ ازیں وہ فاسق بھی ہے۔ عالمگیری میں ہے کہ اگر باپ دادا فاسق ہوں تو ان کی ولایت ساقط ہو جاتی ہے اور قاضی کو ولایتِ نکاح حاصل ہوتی ہے:

”غاب الولي أو هو طفل أو كان الأب أو الجد فاسقا فللقاضي أن يزوجها من كفو“[4]

---

[1] مصدر سابق

[2] الهداية (١/ ١٩٨)

[3] الهداية (١/ ١٩٨)

[4] الفتاوىٰ الهندية (١/ ٢٨٥)

كذا في العالمگيرية.

[ولی غائب ہو یا چھوٹا ہو یا باپ دادا ہو، لیکن فاسق ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ اس کا نکاح کفو سے کر دے]

جب باپ دادا فاسق کی ولایت باقی نہیں رہتی ہے تو چچا فاسق بے ہودہ غیر مشفق کیونکر ولی رہ سکتا ہے؟ و الله تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

حرره الفقير: ابوعبدالمجید السید عبدالحمید محمدی، عفا اللہ عنہ (۱۸ر محرم ۱۳۱۷ھ)

**ھو الموفق** صورتِ مسئولہ میں از روئے حدیث کے نابالغہ مذکورہ کے نکاح کی ولایت نہ اس کے چچا کو ہے اور نہ اس کی والدہ کو۔ چچا کو تو اس وجہ سے نہیں کہ وہ مرشد نہیں ہے، بلکہ فاسق و فاجر اور بے ہودہ شخص ہے اور ولی کا مرشد ہونا ضروری ہے۔ قال في سبل السلام (٦/ ٦٥):

”خرج سفيان في جامعه، ومن طريقه الطبراني في الأوسط بإسناد حسن، عن ابن عباس بلفظ: لا نكاح إلا بولي مرشد أو سلطان“

[حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا ہے کہ ولی مرشد یا بادشاہ کے سوا نکاح نہیں ہے]

اور اس کی والدہ کی ولایتِ نکاح اس وجہ سے نہیں ہے کہ نکاح کی ولایت عورت کو حاصل نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لا تزوج المرأة نفسها»[1] رواه ابن ماجه والدارقطني ورجاله ثقات. كذا في بلوغ المرام. قال في سبل السلام (٢/ ٦٥): فيه دليل علىٰ أن المرأة ليس لها ولاية النكاح في الإنكاح لنفسها و لا لغيرها فلا عبارة لها في النكاح إيجاباً ولا قبولا، وهو قول الجمهور“ انتهىٰ.

[عورت کسی عورت کا نکاح نہیں کرا سکتی اور نہ اپنا نکاح کر سکتی ہے۔ نکاح کے ایجاب و قبول میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، ولی کی اجازت کے بعد بھی وہ اپنا یا کسی اور عورت کا نکاح خود نہیں کرا سکتی نہ اصالتاً نہ وکالتاً، جمہور کا یہی مذہب ہے]

پس صورتِ مسئولہ میں نابالغہ مذکورہ کا نکاح نہ بولایت اس کے چچا کے درست ہے اور نہ بولایت اس کی والدہ کے۔ اگر چچا کے سوا کوئی اور اس نابالغہ کا ولی موجود ہو اور مرد صالح ہو، فاسق و فاجر نہ ہو تو وہ ولی ہو سکتا ہے اور اگر اس کا کوئی ولی موجود نہ ہو تو اس صورت میں نابالغہ مذکورہ کی والدہ کسی مرد صالح کو اجازت دے دے کہ وہ نابالغہ مذکورہ کا نکاح پڑھا دے، کیونکہ ولی کے نہ ہونے کی صورت میں ولایت سلطان کو حاصل ہوتی ہے اور اس زمانے میں سلطان، یعنی حاکم مسلمان نہیں ہے، لہٰذا مجبوراً نابالغہ کی والدہ کسی مرد صالح کے ذریعے سے نکاح پڑھوا دے گی تو بلاشبہہ جائز ہوگا۔ والله تعالیٰ أعلم بالصواب. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٨٢) سنن الدارقطني (٣٢٧) بلوغ المرام (٩٩٣)

[2] فتاویٰ نذیریه (٢/ ٣٨٥)

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین متین و متبعینِ سنت سید المرسلین کہ ① ایک عورت عاقلہ، بالغہ، ثیبہ بغیر اجازت ولی کے روبرو شاہدین، عاقلین، بالغین کے اپنا نکاح کر سکتی ہے یا نہیں؟

② نکاح کی شرائط شرع محمدی میں کون کون سی ہیں؟

③ ولی کا ایسی عورت پر جبر کرنا جو عاقلہ، بالغہ، ثیبہ ہو، درست ہے یا نہیں؟

ان مسائل کا جواب بشہادت کتاب معتبر سے جو ہو بیان فرما دیں اور عند اللہ ماجور اور عند الناس مشکور ہوں۔

**جواب** سوال اول کا جواب یہ ہے کہ وہ عورت خود مختار ہے، اس کو ولی کی کچھ حاجت نہیں ہے، جبکہ سرورِ کائنات سے حدیث شریف میں موجود ہے:

”عن ابن عباس أن النبيﷺ قال: الأیم أحق بنفسها من ولیها. وفي روایة قال: الثیب أحق بنفسها من ولیها. وفي روایة: الثیب أحق من ولیها“[1] (رواہ مسلم)

[نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: بیوہ اپنے ولی کی نسبت اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے۔ ایک روایت میں ہے: ثیبہ (بیوہ یا مطلقہ جس کی پہلے شادی ایک دفعہ ہو چکی ہو) اپنے ولی کی نسبت اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے]

نیز صریح حدیث موجود ہے:

”وعن خنساء بنت خذام أن أباها زوجها، وهي ثیب، فکرهت ذلك، فأتت رسول اللهﷺ فرد نکاحه. رواه البخاري، وفي روایة ابن ماجه: فرد نکاح أبیها“[2]

[خنسا بنت خذام کا نکاح اس کے باپ نے زبردستی کر دیا۔ یہ ثیبہ تھی، اس کو یہ نکاح ناپسند تھا، وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی تو آپ ﷺ نے اس کا نکاح باطل کر دیا]

دوسرے سوال کا جواب:

”ومن شرائط النکاح رضا المرأة إذا کانت بالغة، بکرا کانت أو ثیبة، فلا یملك الولي إجبارها علیٰ النکاح، ومن شرائط النکاح الشهادة عندنا“ (فتاویٰ قاضی خان، مطبوعہ مصر، ص: ۲۸۳)

[نکاح کی شرائط میں سے عورت کی رضا مندی بھی ہے، جب کہ وہ بالغہ ہو، خواہ کنواری ہو یا ثیبہ ولی، اس کو نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ نکاح کی شرائط میں سے ہمارے نزدیک شہادت بھی ہے]

تیسرے سوال کا جواب:

”نفذت نکاح حرة مکلفة بلا ولي ولا تجبر بکر بالغة علی النکاح“ (کنز الدقائق، ص: ۹۷)

① مشکاۃ المصابیح (۲/ ۲۰۹) نیز دیکھیں: صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۴۲۱)

② مشکاۃ المصابیح (۲/ ۲۰۹) نیز دیکھیں: صحیح البخاري، رقم الحدیث (۴۸۴۵) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۱۸۷۳)

[آزاد مکلّف عورت اگر بغیر ولی کے نکاح کرے تو وہ نکاح نافذ ہوگا اور بالغہ کنواری کو نکاح پر مجبور نہیں کیا جا سکتا]

"ولا تجبر البكر البالغة علىٰ النكاح لانقطاع ولايته بالبلوغة" (در مختار، ص: ١٦٣)

[کنواری بالغہ کو نکاح پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ بالغہ ہونے کی وجہ سے ولی کی ولایت ختم ہو چکی ہے]

حدیث «لا نكاح إلا بولي» مجنونہ اور صغیرہ کے حق میں ہے، چنانچہ شیخ عبدالحق صاحب نے اور صاحبِ شامی وغیرہما نے تحقیق فرمائی ہے، جو چاہے وہ بچشم خود دیکھ لے۔ واللّٰہ أعلم علمه أتم.

الراقم العاجز: محمد علاؤ الدین عفی عنہ از گوجرانوالہ (١٣١٧ھ جمادیٰ الثانی)

**ھو الموفق** پہلے سوال کا جواب صحیح نہیں ہے، اس واسطے کہ عورت بالغہ ہو یا نابالغہ، خود مختار نہیں ہے کہ اسے ولی کی حاجت نہ ہو اور بلا ولی کے اس کا نکاح درست ہو، بلکہ کسی عورت کا نکاح ہرگز ہرگز بلا ولی کے جائز نہیں ہے۔

"قال رسول اللّٰہﷺ: «لا نكاح إلا بولي» رواه أحمد والأربعة، وصححه ابن المديني والترمذي وابن حبان، وأعل بالإرسال، كذا في بلوغ المرام. وقال رسول اللّٰہﷺ: أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. الحديث. أخرجه الأربعة إلا النسائي، وصححه أبو عوانة وابن حبان والحاكم" كذا في البلوغ[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو بھی عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے، اس کا نکاح باطل ہے]

حدیث «الأيم أحق بنفسها من وليها» سے عورت کی خود مختاری اور ولی سے غیر محتاج ہونا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایّم کو ولی کی حاجت ضروری ہے، مگر اس کا نکاح اس کی رضا مندی کے بغیر ولی نہیں کر سکتا۔

قال في سبل السلام: "ومن الأدلة علىٰ اعتبار الولي قولهﷺ: الثيب أحق بنفسها من وليها. فإنه أثبت حقا للولي، كما يفيده لفظ: أحق، و أحقيته هي الولاية و أحقيتها رضاها، فإنه لا يصح عقده بها إلا بعده، فحقها بنفسها آكد من حقه لتوقف حقه على إذنها. انتهىٰ[2]

وقال في النيل: "وأجيب بأن المراد اعتبار الرضا منها جمعاً بين الأحاديث"[3] انتهىٰ

[ولی کے اعتبار کے دلائل میں سے نبی مکرم ﷺ کا یہ قول بھی ہے کہ ثیبہ اپنے ولی کی نسبت اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے۔ آپ نے اس میں ولی کا حق بھی رکھا، جیسا کہ "زیادہ حق دار" کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔ اس کی احقیت تو ولایت ہے اور عورت کی احقیت اس کی رضا مندی ہے، کیوں کہ عورت کا

---

① بلوغ المرام (٩٨٨۔ ٩٨٩)

② سبل السلام (٣/ ١٢١)

③ نیل الأوطار (٦/ ١٨٣)

نکاح ولی کی اجازت کے بغیر نہیں ہوتا اور عورت کا زیادہ حق دار ہونا یہ ہے کہ جب تک عورت رضا مند نہ ہو، ولی نکاح نہیں کر سکتا]

حدیثِ خنساء بنت خذام سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں اتنا اور زیادہ ہونا چاہیے:

"ومن شرائط النكاح أنه لا نكاح إلا بولي، وإنه لا تزوج المرأة المرأة، ولا نفسها، كما ثبت من الأحاديث الصحيحة"

[نکاح کی شرائط سے یہ ہے کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ عورت کسی کا نکاح ادا کرا سکتی ہے اور نہ اپنا نکاح کر سکتی ہے، جیسا کہ احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے]

تیسرے سوال کا جواب بھی صحیح نہیں ہے، جیسا کہ گذشتہ وضاحت سے واضح ہوتا ہے۔ حدیث «لا نكاح إلا بولي» کو مجنونہ اور صغیرہ کے ساتھ خاص کرنا تخصیص بلا مخصص ہے اور شیخ عبدالحق صاحب وغیرہ نے اس خصوص میں جو کچھ لکھا ہے، وہ مدلل تشفی بخش نہیں ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفى عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## نکاح میں لڑکی کی رضا مندی ضروری ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک لڑکی کا نکاح زمانہ نابالغی میں ماں، نانی اور دادا نے بدون اذن نابالغہ کے کر دیا۔ جب وہ لڑکی بالغ ہونے کے قریب ہوئی تو اس نکاح سے اپنی ناخوشی اور نا رضامندی ظاہر کی، پھر جب بالغ ہوئی تو بالغ ہونے کے وقت بھی پھر اپنی ناخوشی اور نارضامندی ظاہر کی اور صاف طور پر اس نے اس نکاح سے اپنا ناراض اور ناخوش ہونا ظاہر کیا اور وہ اب کہتی ہے کہ میں اس کے ساتھ ہرگز ہرگز نہ رہوں گی، مجھے اپنی جان دینا بخوشی منظور وقبول ہے، مگر ایسے شخص کے نکاح میں رہنا ہرگز منظور وقبول نہیں۔

اس کی ناخوشی کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کے ساتھ اُس لڑکی کا نکاح ہوا ہے، وہ بالکل آوارہ اور بدچلن ہے اور اس کی آوارگی و بدچلنی کی وجہ سے اس کے والد نے اپنے یہاں سے اس کو نکال دیا ہے۔ علاوہ اس کے وہ شخص اپاہج ولنگڑا ہے اور اپنے قوتِ بازو سے کما کھا نہیں سکتا ہے اور نہ اس کے پاس کوئی جائداد ہے کہ اس سے کما کھا سکے۔

ان سب باتوں کے علاوہ وہ شخص اُس لڑکی اور اس کی والدہ کو مغلظ گالیاں دیتا رہتا ہے اور ان دونوں کی شان میں ناگفتہ بہ باتیں کہا کرتا ہے۔ غرض انھیں وجوہ سے وہ لڑکی اس نکاح سے کسی طرح راضی نہیں، نہ قبل بلوغ کے راضی تھی اور نہ بلوغ کے وقت راضی ہوئی اور نہ اب راضی ہے۔ پس سوال یہ ہے کہ یہ نکاح قرآن و حدیث کی رو سے جائز و درست ہوا یا نہیں؟ بینوا توجروا!

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۴۴۶)

المستفتي: مولوی اسد اللہ صاحب، ساکن موضع روان ضلع اعظم گڑھ (۱۰ ربیع الاول ۴۳ھ)

**جواب** صورتِ مسئولہ میں جبکہ وہ لڑکی اس نکاح سے کسی طرح راضی نہیں ہے، نہ قبل بلوغ کے راضی تھی اور نہ بلوغ کے وقت راضی ہوئی اور نہ اب راضی ہے اور وہ اس نکاح سے اس درجہ ناخوش ہے کہ اس کو اپنی جان دینا بخوشی منظور ہے، مگر اس نکاح میں رہنا اس کو ہرگز منظور نہیں تو یہ نکاح حدیث کی رو سے جائز و درست نہیں ہے، اس لڑکی کے اولیا کو اختیار ہے کہ اس لڑکی کا نکاح کسی دوسرے شخص سے باجازت اس کے کردیں جس سے وہ راضی اور خوش ہو۔ بلوغ المرام میں ہے:

”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أن جارية بكرا، أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها، وهي كارهة، فخيرها النبي ﷺ“[1]

[عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک کنواری لڑکی نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور بتایا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کردیا ہے، جب کہ وہ (اس نکاح سے) خوش نہیں ہے تو نبی اکرم ﷺ نے اسے (نکاح قائم رکھنے یا نہ رکھنے کا) اختیار دے دیا]

## کیا نابالغی میں نکاح کے بعد عورت کو فسخِ نکاح کا اختیار حاصل ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ ہندہ کا نکاح بولایت اس کے باپ کے بلوغت کے دو تین سال قبل ہوا اور نابالغی میں اس کی رخصتی بھی ہوئی۔ وہ تین روز تک اپنے شوہر کے مکان میں خلوت کے ساتھ رہی اور شوہر قریب البلوغ تھا اور زیور کپڑا جو برادری کے رسوم سے ہے اس کو دیا گیا۔ اب بالغ ہونے کے بعد شوہر کے یہاں رہنا نہیں چاہتی اور افواہاً بعض لوگوں سے معلوم ہوا ہے کہ وہ نکاح فسخ کر چکی ہے، مگر اس کی اطلاع ابھی تک شوہر کو نہیں دی، پس صورتِ مسئولہ میں باوجود خلوت اور رخصتی کے اور باوجود ولایت باپ کے نکاح فسخ کر سکتی ہے اور اس کو اس کا اختیار ہے؟ موافق کتاب وسنت کے تحریر فرمائیں۔

المرسل: محمد اسماعیل ومحمد شبلی، قصبہ مئوناتھ بھنجن، ضلع اعظم گڑھ محلہ پٹھان ٹولہ

**جواب** باپ اگر اپنی لڑکی کا نکاح اس کی نابالغی کی حالت میں کردے تو اس لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد اس نکاح کے فسخ کردینے کا حق حاصل ہے، بشرطیکہ وہ بالغ ہونے کے وقت اپنی ناراضی اور ناخوشی اس نکاح سے ظاہر کرے اور فسخِ نکاح چاہے۔ اگر اس نے بالغ ہونے کے وقت اس نکاح سے اپنی ناراضی ظاہر نہیں کی اور فسخِ نکاح نہیں چاہا، بلکہ خاموش اور ساکت رہی، پھر بعد کو اس نکاح سے ناراضی اور ناخوشی ظاہر کی اور فسخِ نکاح چاہا تو اس صورت میں اس کو فسخِ نکاح کا اختیار نہیں۔

[1] مسند أحمد، رقم الحديث (٢٤٦٩) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٠٩٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٧٥)

بلوغ المرام میں ہے:

"عن ابن عباس رضی اللہ عنہما: أن جارية أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها، وهي كارهة، فخيرها رسول الله ﷺ"[1]

[عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ایک کنواری لڑکی نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور بتایا کہ اس کے والد نے اس کا نکاح کر دیا ہے، جب کہ وہ (اس نکاح سے) خوش نہیں ہے تو نبی اکرم ﷺ نے اسے (نکاح قائم رکھنے یا نہ رکھنے کا) اختیار دے دیا]

سبل السلام میں ہے:

"وأجيب عنه بأنه رواه أيوب بن سويد عن الثوري موصولا، وكذلك رواه معمر بن سليمان الرقي عن زيد بن حبان عن أيوب موصولا، وإذا اختلف في وصل الحديث وإرساله فالحكم لمن وصله. قال المصنف: الطعن في الحديث لا معنى له، لأن له طرقا يقوي بعضها بعضا"[2] انتهىٰ

[اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اسے ایوب بن سوید نے ثوری سے موصولاً روایت کیا ہے۔ اسی طرح معمر بن سلیمان الرقی نے زید بن حبان سے اور انھوں نے ایوب سے موصولاً روایت کیا ہے۔ جب حدیث کے موصول اور مرسل ہونے میں اختلاف ہو جائے تو اس کو موصول بیان کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ مصنف نے کہا ہے: حدیث میں طعن کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے، کیوں کہ اس کے کئی طرق ہیں، جو ایک دوسرے کو قوی کر دیتے ہیں]

پس صورتِ مسئولہ میں ہندہ نے بالغ ہونے کے وقت اس نکاح سے ناراضی اور ناخوشی ظاہر کی ہے اور نکاح کا فسخ چاہا ہے تو اس کو فسخِ نکاح کا اختیار ہے اور اگر بالغ ہونے کے وقت اس نے ناراضی ظاہر نہیں کی، بلکہ خاموش و ساکت رہی، پھر بعد کو فسخِ نکاح کرنا چاہا تو اس صورت میں اس کو فسخِ نکاح کا اختیار نہیں ہے۔ نابالغی کی حالت میں رخصتی ہونے اور شوہر کے مکان میں خلوت کے ساتھ رہنے کا کچھ اعتبار نہیں۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

## نابالغی کے نکاح میں بلوغت کے بعد لڑکی کو اختیار حاصل ہوتا ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے اپنی نابالغہ لڑکی کا نکاح عمر کے ساتھ پڑھا دیا۔ اب

[1] مسند أحمد (٢٤٦٩) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٠٩٦) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٧٥)

[2] سبل السلام (٣/ ١٢٢)

بلوغ کے بعد لڑکی عمر کے یہاں جانے سے انکار کرتی اور کہتی ہے کہ عمر آوارہ و بدچلن ہے اور بدچلنی تمام لوگوں پر ظاہر ہے، علاوہ اس کے یہ بھی لڑکی کہتی ہے کہ میں نہیں جانتی کہ میرا کب نکاح ہوا ہے، اور اگر ہوا بھی ہو تو مجھ کو عمر کے نکاح میں رہنا منظور نہیں ہے، اس لیے میں نے نکاح کو فسخ کر دیا۔ یہ سب باتیں بلوغ کے بعد چند اشخاص کے روبرو ہوئی ہیں، پس ایسی صورت میں زید کی لڑکی کا نکاح فسخ ہوا یا نہیں؟

**جواب** نکاحِ مذکور اگر شاردا ایکٹ پاس ہونے کے بعد ہوا ہے تو آسان ہے، کیونکہ عدالت ایسے نکاح کو ثابت نہیں رکھے گی اور اگر شاردا ایکٹ سے پہلے ہوا ہے تو محدثین کے مذہب میں لڑکی انکار کر کے فسخِ نکاح کر یا کرا سکتی ہے۔ واللہ أعلم

راقم: ابو الوفاء ثناء اللہ، کفاہ اللہ، امرتسری

**ھو الموفق** صورتِ مسئولہ میں اگر لڑکی مذکورہ کا بیان سچ اور صحیح ہے اور بالغ ہونے کے ساتھ ہی اس نے اپنے اس نکاح سے ناراضی ظاہر کی ہے تو اس صورت میں اس کو فسخِ نکاح کا اختیار حاصل ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

## بیوی کی وفات یا طلاق کے فوراً بعد اس کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کی بیوی اگر وفات پا جائے یا زید اس کو طلاق دے دے تو زید کو اپنی بیوی متوفاۃ یا مطلقہ کی حقیقی بہن سے فوراً نکاح کرنا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** اگر زید کی بیوی مر جائے تو اس کو اپنی بیوی متوفاۃ کی بہن سے فوراً نکاح کرنا درست ہے اور اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے تو اس کو اپنی بیوی مطلقہ کی بہن سے عدت کے اندر نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اس پر تمام علما کا اجماع و اتفاق ہے، لیکن اگر اپنی بیوی کو طلاق بائن دے تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ بعض علما کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی عدت کے اندر اس کو اپنی بیوی کی بہن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور بعض علما کہتے ہیں کہ اس کو اس صورت میں اپنی بیوی کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہے۔ تفسیر فتح البیان میں ہے:

"قال القرطبي: وقد أجمع العلماء على أن الرجل إذا طلق زوجته طلاقا يملك رجعتها أنه ليس له أن ينكح أختها حتى تنقضي عدة المطلقة، واختلفوا إذا طلقها طلاقاً لا يملك رجعتها، فقالت طائفة: ليس له أن ينكح أختها ولا رابعة، حتى تنقضي عدة التي طلقها. روي ذلك عن علي و زيد بن ثابت و مجاهد و عطاء والنخعي والثوري وأحمد بن حنبل و أصحاب الرأي. وقالت طائفة: له أن ينكح أختها وينكح الرابعة لمن كان

تحته أربع، وطلق واحدة منهن طلاقا بائنا، وروي ذلك عن سعيد بن المسيب والحسن والقاسم وعروة بن الزبير وابن أبي ليلىٰ والشافعي وأبي ثور وأبي عبيد، قال ابن المنذر: ولا أحسبه إلا قول مالك، وهو أيضاً إحدى الروايتين عن زيد بن ثابت وعطاء"[1] انتهىٰ
والله تعالىٰ أعلم. أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

[امام قرطبی رحمہ اللہ نے کہا ہے: علما کا اس پر اجماع ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو ایسی طلاق دے جس کے بعد اس کو رجوع کا حق ہو تو وہ مطلقہ کی عدت پوری ہونے تک اس کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا۔ ہاں اس میں اختلاف ہے کہ جب وہ اس کو ایسی طلاق دے جس کے بعد وہ رجوع کا حق نہ رکھتا ہو تو ایک گروہ نے کہا ہے: اسے اس (مطلقہ بیوی) کی بہن سے اور کسی چوتھی بیوی سے نکاح کرنے کا حق نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے جس کو اس نے طلاق دی ہے۔ یہ موقف علی، زید بن ثابت، مجاہد، عطا، نخعی، ثوری، احمد بن حنبل اور اصحاب الرائے سے مروی ہے۔ جب کہ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اس کو اس کی بہن سے نکاح کرنے کا اختیار ہے اور اس شخص کو چوتھی بیوی سے نکاح کرنے کا حق ہے، جس کے نکاح میں چار بیویاں ہوں اور اس نے ان میں سے ایک کو طلاق بائن دے دی ہو۔ یہ سعید بن میسب، حسن بصری، قاسم، عروہ بن زبیر، ابن ابی لیلیٰ، شافعی، ابوثور اور ابوعبیدہ کا قول ہے، ابن المنذر نے کہا ہے: میں اس کو امام مالک کا قول سمجھتا ہوں، چنانچہ زید بن ثابت اور عطا سے بھی ایک روایت ایسی ہے]

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زوجہ زید قضا کر گئی۔ زید اپنی زوجہ کی حقیقی بہن سے دو چار روز کے بعد نکاح کر سکتا ہے یا مثل مطلقہ کے عدت گزرنے کے بعد؟ جواب بادلیل مذہب حنفی کے مطابق ہونا چاہیے۔ فقط

**جواب** صورتِ مسئولہ میں جبکہ زوجہ زید قضا کر گئی ہے تو زید کو اپنی زوجہ کی حقیقی بہن سے دو چار دن کے بعد نکاح کرنا جائز و درست ہے، کیونکہ اس صورت میں جمع بین الاختین لازم نہیں آتا نہ نکاحاً نہ عدتاً، نیز طلاق دینے کی صورت میں، رجعی ہو خواہ بائن، بغیر عدت گزرنے کے اپنی زوجہ مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس صورت میں جمع بین الاختین عدتاً لازم آتا ہے۔ شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ عمدة الرعاية میں ہے:

"وحرم على المرء أصله وفرعه... إلى قوله: والجمع بين الأختين نكاحاً و عدة، ولو من بائن، ووجه حرمة الجمع عدة أن للعدة، ولو كانت من طلاق بائن، حكم النكاح من وجه" انتهىٰ، والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم.

---

[1] فتح البيان في مقاصد القرآن (۳/ ۷۸)

[آدمی پر اس کی اصل اور اس کی فرع حرام ہوگی... یہاں تک کہ فرمایا: نیز جمع کرنا دو بہنوں کا نکاحاً اور عدتاً، اگرچہ وہ بائن ہو۔ عدتاً جمع کرنے کی حرمت کی وجہ یہ ہے کہ عدت، اگرچہ وہ طلاقِ بائن کی ہو، ایک لحاظ سے نکاح کا حکم رکھتی ہے]

أملاه: محمد عبد الرحمن المبار كفوري، عفا الله عنه

## نکاح کے وقت بیوی کو شوہر سے ملنے والے زیورات کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ بوقتِ نکاح جو زیورات شوہر کی طرف سے بیوی کو دیے جاتے ہیں، وہ زیورات بعد وفات شوہر کے متروکہ شوہر متصور ہوں گے یا وہ بیوی کی ملکیت ہیں؟ ان زیورات میں سے بعد وفات شوہر، شوہر کے ورثا کو حصہ مل سکتا ہے یا نہیں؟ جواب واضح لکھا جائے۔

**جواب** جو زیورات شوہر کی طرف سے بیوی کو دیے جاتے ہیں، اگر ان زیورات کو شوہر نے بطورِ تملیک کے دے کر اپنی بیوی کو ان کا مالک کر دیا ہے تو وہ زیورات بعد وفات شوہر کے متروکہ شوہر متصور نہیں ہوں گے، کیونکہ ان کی مالک بیوی ہے اور اگر شوہر نے ان زیورات کا بیوی کو مالک نہیں بنایا ہے، بلکہ صرف پہننے کے لیے دیا ہے تو اس صورت میں وہ زیورات متروکۂ شوہر متصور ہوں گے اور ورثہ شوہر کو ان سے حصہ ملے گا۔ اگر شوہر نے ان زیورات کی بابت کچھ تصریح نہیں کی ہے کہ اس نے بطور تملیک کے دیا ہے یا صرف پہننے کے لیے تو اس صورت میں جیسا وہاں کا رواج و دستور ہوگا، اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اگر وہاں بیوی ان زیورات کی مالک نہیں قرار دی جاتی ہے تو وہ زیورات متروکۂ شوہر سمجھے جائیں گے اور ورثۂ شوہر ان سے حصہ پائیں گے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبدالصمد حسين آبادى، عفا الله تعالىٰ عنه

الجواب صحيح. محمد عبدالرحمن، عفا الله تعالىٰ عنه.

## حق مہر میں پانچ سو درہم مقرر کرنے کے بعد اس کے برابر زیور یا رقم دینا؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک شخص کا عقدِ نکاح پانسو درہم شرعی پر ہوا، جیسا کہ رواج پانسو درہم چاندی کا ہے۔ ایک درہم وزن ساڑھے تین ماشے کا ہوتا ہے، اس حساب سے اگر کوئی شخص پانسو درہم چاندی کا زیور خرید کر جیسا کہ نرخ بازار میں ہو یا پان سو درہم کی قیمت (سکہ رائج الوقت) بازار کی چاندی کے نرخ سے ادا کر دے تو جملہ رقوم ادائے مہر سے فارغ ہو جائے گا یا نہیں؟ کیونکہ چاندی کا نرخ کم و بیش ہوتا رہتا ہے جیسے سونے کا نرخ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے؟

**جواب** صورتِ مسئلہ میں واضح ہو کہ درہم ایک سکہ ہے، لیکن ہمارے ملک میں اس کا رواج ہے اور نہ اس کا وجود اور

چونکہ درہم خالص چاندی کا سکہ ہوتا ہے، اس لیے اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر خالص چاندی اپنی زوجہ کو دے دے۔ اس قدر چاندی دے دینے سے اس کا پورا پورا مہر ادا ہو جائے گا اور اگر اس کی زوجہ بعوض اپنے مہر کے چاندی کا زیور لینا منظور کرے تو پانسو درہم شرعی کے وزن کے برابر خالص چاندی کا زیور دے دینے سے بھی مہر ادا ہو جائے گا اور اگر اس کی زوجہ پانسو درہم کی قیمت لینا منظور کرے تو پانسو درہم شرعی کے وزن کے برابر خالص چاندی کی اشرفی سے یا پیسوں سے جس قدر قیمت ہو، اس قدر اشرفی یا پیسے دے دینے سے بھی مہر ادا ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ پانسو درہم شرعی کے وزن کے برابر چاندی ہمارے یہاں کے حساب سے کس قدر ہوتی ہے؟ سو واضح ہو کہ علمائے حنفیہ نے لکھا ہے کہ دو سو درہم شرعی کا وزن ساڑھے باون تولہ چاندی ہوتی ہے، پس اس حساب سے پانسو درہم شرعی کا وزن ایک سو اکتیس تولہ اور تین ماشہ چاندی ہوتی ہے۔ هذا ما عندي و اللّٰه تعالیٰ

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري (١٧/ ربيع الثاني ١٣٤٥هـ)

## مرض الموت میں عورت کا خاوند کو زرِ مہر معاف کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک شخص قوم راجپوت نے بقضائے الٰہی انتقال کیا اور ایک عورت منکوحہ خود مع فرزند صغیر سن عمر پنج سالہ چھوڑا، چنانچہ فرزند مذکور جائداد مرحوم کا قابض ہوگیا۔ مسماۃ بیوہ نے بعد انقضائے ایام عدت ایک شخص ہم قوم سے عقدِ ثانی کر لیا، لیکن چار ماہ کے درمیان ہی میں اس عورت نے بقضائے الٰہی اس جہان سے رحلت کی اور قبل از انتقال بقائمی ہوش و حواس و برضا و رغبت خود مسماۃ نے زر مہر ایک کس اہلِ اسلام و ایک کس اہلِ ہنود کو کہ میر محلہ تھے، گواہ کر کے بخش دیا۔

پس سوال اول یہ ہے کہ بحالت زیادتی مرض اس محلے میں اہلِ اسلام موجود نہ ہونے کے باعث قومِ ہنود سے اس ایک شخص کو کہ میر محلہ تھا، گواہ کیا گیا، ایسے موقعے کے واسطے شہادت کا کیا حکم ہے؟

سوال دوم یہ ہے کہ طفل جس کو خاوند اول نے چھوڑا اور وہ جائدادِ پدر مرحوم خود پر قابض ہو چکا، زر مہر عقد ثانی کا دعویٰ کر سکتا ہے یا کوئی اور حقدار ہے؟

**جواب** مرض الموت میں قرض معاف کرنا اور ہبہ کرنا وصیت کے حکم میں ہے اور وصیت وارث کے لیے جائز نہیں ہے، لہٰذا صورتِ مسئولہ میں عورت مذکورہ کا اپنے مرض الموت میں اپنے شوہر کو، جو اس کا وارث ہے، زر مہر کا بخش دینا اور معاف کرنا جائز نہیں ہے اور اس عورت کا لڑکا جو شوہر اول سے ہے، زر مہر کا دعویٰ بقدر اپنے حصہ شرعیہ کے کر سکتا ہے۔ بلوغ المرام میں ہے:

"عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال

غيرهم، فدعا بهم رسول اللهﷺ فجزأهم أثلاثا، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين وأرق أربعة، وقال له قولا شديدا"[1]

[ایک آدمی نے اپنی موت کے وقت اپنے چھے غلاموں کو آزاد کر دیا اور ان کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ تھا تو ان غلاموں کو رسول اللہ ﷺ نے بلایا اور ان کے تین حصے کر دیے، پھر ان میں قرعہ ڈالا، دو کو آزاد کر دیا اور چار کو پھر غلام بنا لیا اور مرنے والے کے حق میں کوئی سخت بات بھی کہی]

قال في سبل السلام تحت هذا الحديث: "دل الحديث علیٰ أن حكم التبرع في المرض حكم الوصية، ينفذ من الثلث، وإليه ذهب مالك والشافعي وأحمد"[2] انتهیٰ

[یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ بیماری میں صدقے کا حکم وصیت کا ہے، جو تیسرے حصے میں نافذ ہوگا۔ امام مالک، شافعی، احمد کا یہی مذہب ہے]

نیز بلوغ المرام میں ہے:

"عن أبي أمامة الباهليؓ قال: سمعت رسول اللهﷺ يقول: إن الله قد أعطیٰ كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث. رواه أحمد والأربعة إلا النسائي، وحسنه أحمد والترمذي، وقواه ابن خزيمة وابن الجارود.[3] رواه الدارقطني من حديث ابن عباس وزاد في آخره: إلا أن يشاء الورثة. وإسناده حسن"[4]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے ہر ایک حق دار کو اس کا حق دے دیا ہے۔ پس وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے۔ احمد، ابو داود، ابن ماجہ، ترمذی۔ دارقطنی کی روایت میں یہ اضافہ ہے: مگر یہ کہ وارث اجازت دے دیں]

قال في سبل السلام (٢/ ٥٨): "والحديث دليل علیٰ منع الوصية للوارث، وهو قول الجماهير من العلماء" انتهیٰ، والله تعالیٰ أعلم بالصواب.

[اس حدیث میں دلیل ہے کہ وارث کے لیے وصیت منع ہے، جمہور علما کا یہی قول ہے]

حرره: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[5] سید محمد نذیر حسین

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٦٨)

② سبل السلام (٤/ ١٤٣)

③ مسند أحمد، رقم الحديث (٦٧٥) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٦٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٢٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٧١٣) منتقیٰ ابن الجارود (٩٤٩)

④ سنن الدارقطني (٤/ ٩٨) اس کی سند ضعیف ہے اور یہ زیادتی منکر ہے، بلکہ خود حافظ ابن حجر ؒ نے اسے معلول قرار دیا ہے۔ دیکھیں: التلخيص الحبير (٣/ ٩٢)

⑤ فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٥٨٨)

## روپیہ لے کر اپنی دختر کا نکاح کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے بکر سے چار سو روپے لے کر اپنی دختر کا نکاح اس سے کر دیا۔ یہ روپے لینے جائز ہیں یا نہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہ کا نکاح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کیا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے زرہ لے کر فروخت کر کے کچھ کپڑے اور خوشبو خریدا اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے جہیز میں دیا۔ یہ بعوض مہر تھا یا مہر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے علاحدہ دیا تھا؟ دختر کا مہر لے کر اس کا کپڑا وغیرہ بنوا دینا درست ہے یا نہیں؟

**جواب** روپیہ لے کر نکاح کرنا حرام ہے، اس لیے کہ یہ رشوت ہے اور رشوت لینا اور دینا شرعاً حرام ہے:

"عن عبداللہ بن عمرو قال: لعن رسول اللہ ﷺ الراشي والمرتشي.[1] رواه أبو داود وابن ماجه، ورواه الترمذي عنه وعن أبي هريرة، ورواه أحمد والبيهقي في شعب الإيمان عن ثوبان وزاد: والرائش يعني الذي يمشي بينهما"[2] (مشكاة شريف باب رزق الولاة وهداياهم)

یعنی رسول اللہ ﷺ نے رشوت دینے والے اور لینے والے پر لعنت کی ہے۔ زرہ مذکور بعوض مہر تھا، جیسا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ظاہر ہے:

"لما تزوج علي فاطمة قال له رسول اللہ ﷺ: أعطها شيئاً. قال: ما عندي شيئ. قال: فأين درعك الحطمية؟ فأعطاها إياه"[3] (رواه أبو داود والنسائي)

یعنی جب نکاح کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ سے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا حضرت علی سے کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو کچھ دو۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا: تمھاری زرہ حطمیہ کہاں ہے؟ پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے زرہ حطمیہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو دے دی۔

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے زرہ کو مہر میں دیا تھا۔ ومن ادعی خلافه فعليه الدليل. دختر کا مہر لے کر اس کے لیے کپڑا وغیرہ بنوا دینا درست ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

حررہ: عبد الرحمن گورکھ پوری، عفا اللہ عنہ، (۲۲/ صفر ۱۳۱۸ھ)

**ھو الموفق** زید نے جو چار سو روپے لے کر بکر سے اپنی دختر کا نکاح کیا ہے، سو اگر بکر نے اپنی خوشی سے بلا طلب زید کے روپے دیے ہیں تو زید کو یہ روپیہ لینا جائز ہے، اس میں کوئی قباحت شرعی نہیں ہے، لیکن اگر زید نے بکر سے یہ کہہ کر روپے لیے ہیں کہ اگر مجھے چار سو روپیہ دو گے تو اپنی دختر کا نکاح تمھارے ساتھ کروں گا اور نہ دو گے تو نہیں کروں

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (۳۵۸۰) سنن الترمذي، رقم الحديث (۱۳۸۶) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۳۱۳)

[2] مسند أحمد (۲۲۳۹۹) شعب الإيمان (۵۵۰۳) اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ضعیف ہے، نیز اس کی سند میں کچھ اور علتیں بھی ہیں، جن کی وجہ سے یہ اضافی الفاظ ضعیف ہیں۔

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (۲۱۲۵) سنن النسائي الكبرى (۵۵۴۲)

گا، تو اس صورت میں زید کو یہ روپے لینے جائز نہیں ہیں۔ علامہ شوکانی نیل الاوطار (۷/ ۹۱) میں لکھتے ہیں:

"وأحق ما يكرم عليه الرجل ابنته أو أخته. فيه دليل علىٰ مشروعية صلة أقارب الزوجة وإكرامهم والإحسان إليهم، وأن ذلك حلال لهم، وليس من قبيل الرسوم المحرمة إلا أن يمنعوا من التزويج إلا به" انتهىٰ

[آدمی بہت حق رکھتا ہے کہ اس کی بیٹی یا بہن کی وجہ سے اس کی عزت افزائی کی جائے۔ اس میں بیوی کے رشتے داروں سے صلہ رحمی کرنے، ان کی تکریم کرنے اور ان سے حسنِ سلوک کرنے کی دلیل ہے۔ بلاشبہہ یہ ان کے لیے حلال ہے، یہ حرام رسوم کی قبیل سے نہیں ہے، اِلا یہ کہ وہ اس کے بغیر نکاح کرنے سے انکار کریں]

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو اپنی زرہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو دی تھی، سو بلاشبہہ ظاہر یہی ہے کہ مہر میں دی تھی اور محدثین نے بھی یہی سمجھا ہے۔ ہاں یہ بھی واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ فاطمہ کو کچھ دو، سو یہ قبل نکاح کے نہیں کہا تھا اور نہ عقد کے وقت کہا تھا، بلکہ نکاح کے بعد اس وقت کہا تھا جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس جانے کا ارادہ کیا تھا، ان باتوں کا ثبوت یہ ہے کہ منتقی الاخبار میں ہے: "باب تقدمة شيئ من المهر قبل الدخول والرخصة في تركه" اس باب میں ابن عباس کی حدیث مذکور کو نقل کیا ہے، پھر لکھتے ہیں:

"وفي رواية أن عليا لما تزوج فاطمة أراد أن يدخل بها فمنعه رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم حتى يعطيها شيئاً فقال: يا رسول الله! ليس لي شيئ. فقال له: أعطها درعك الحطمية، فأعطاها درعه، ثم دخل بها"[1] (رواه أبو داود)

[ایک روایت میں ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے جب فاطمہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا اور ان پر دخول کا ارادہ کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ دیے بغیر ان کے پاس جانے سے روکا، انھوں نے عرض کی: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس کوئی چیز نہیں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کہا کہ اپنی زرہ حطمیہ ہی اس کو دے دو تو انھوں نے اپنی زرہ دے دی اور ان پر دخول کیا]

پھر لکھتے ہیں:

"وهو دليل علىٰ جواز الامتناع من تسليم المرأة ما لم تقبض مهرها" انتهى

[یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورت کا اپنے آپ کو سپرد کرنے سے روکنا جائز ہے، جب تک وہ اپنا مہر نہ لے لے]

---

[1] نيل الأوطار (٦/ ٢٢٣)

علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

”وقد استدل بحديث ابن عباس من قال أنه يجوز الامتناع من تسليم المرأة حتى يسلم الزوج مهرها“[1] الخ

[جس نے یہ کہا کہ عورت کے لیے، جب تک اس کا شوہر اس کو حق مہر نہ دے دے، اپنے آپ کو سونپنے سے روکنا جائز ہے، اس نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث سے استدلال کیا ہے]

ہاں یہ بھی واضح ہو کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے زرہ حضرت فاطمہ کو دے دی، رہی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زرہ کو بیچ کر کچھ کپڑے اور خوشبو خریدی اور حضرت فاطمہ کے جہیز میں دی، جیسا کہ سائل نے لکھا ہے، سو یہ بات کسی صحیح حدیث میں دیکھنے میں نہیں آئی۔ و اللّٰہ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

سید محمد نذیر حسین

## سوتیلی بھانجی سے نکاح:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کی ایک عورت سے دختر پیدا ہوئی، جس کا نام ہندہ ہے۔ اب عورت زید کی مر گئی، جس کے شکم سے وہ دختر ہندہ موجود ہے، پس زید نے اپنی دختر ہندہ کے بدلے میں دوسرے شخص بکر کی ہمشیرہ سے نکاح اپنا کر لیا اور اپنی دختر ہندہ کا نکاح ہمراہ بکر کے کر دیا۔ زید کا وہ بکر سالہ لگا اور زید کی دختر ہندہ بکر کی سوتیلی بھانجی لگی، اب مسئلہ دریافت طلب یہ ہے کہ بکر کا نکاح ہمراہ مسماۃ ہندہ کے، جو اس کی سوتیلی بھانجی لگی، شرع میں درست ہے یا نہیں؟

**جواب** واضح ہو کہ نکاح زید کا ہمشیرہ بکر سے اور نکاح بکر کا دختر زید سے اگر بعوض دین مہر ہوا ہے تو شرعاً جائز ہے اور اگر بغیر دین مہر ہوا ہے تو جائز نہیں ہے إلا عند أبي حنيفة رحمه الله. ”البتہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔“

واللّٰہ أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب. العبد: عبد الرحيم عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** جواب صحیح ہے اور صورتِ مسئولہ میں زید کی دختر ہندہ جو بکر کی سوتیلی بھانجی لگی، یعنی چونکہ زید کی زوجہ ثانیہ بکر کی ہمشیرہ ہے اور زید کی زوجہ اولیٰ کی دختر ہندہ ہے تو اس معنی میں ہندہ بکر کی بھانجی لگی، سو اس کا کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ وہ درحقیقت بکر کی بھانجی نہیں ہے۔

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

---

[1] نيل الأوطار (٦/ ٢٢٣)

[2] فتاویٰ نذیریه (٢/ ٣٥٥)

[3] فتاویٰ نذیریه (٣/ ١٦٥)

## منکوحہ عورت سے طلاق کے بغیر نکاح کرنا حرام ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک عورت صاحبِ اولاد ہو، خاوند زندہ ہو، بغیر طلاق دوسرے بھائی کے ہمراہ عقد ہوسکتا ہے یا نہیں اور اس نکاح سے حمل جو ہو گیا ہو، اس کو ولد الزنا کہا جائے گا یا نہیں؟ نیز جو مجنون حلال حرام پہچان سکتا ہو یا آنہ دو آنہ کی چیز خرید کر لا سکتا ہو، اس کی عورت کے ہمراہ بغیر طلاق حاصل کیے نکاح ہوسکتا ہے یا نہیں؟

**جواب** خاوند زندہ ہو اور اس نے اپنی عورت کو طلاق دی ہو نہ اس کی عورت کو کسی وجہ سے فسخِ نکاح کا اختیار حاصل ہوا ہو تو اس کی عورت منکوحہ غیر مطلقہ سے نکاح نہیں ہوسکتا ہے۔ اگر کوئی کرے گا تو وہ نکاح حرام و باطل ہوگا اور اس حرام و باطل نکاح سے جو اولاد ہوگی، وہ بلاشبہہ ولد الزنا ہوگی، نیز جس عورت کا شوہر مجنون ہو اور اس کے مجنون ہونے کی وجہ سے اس عورت کا ضرر ہو اور وہ عورت بہ سبب اپنے ضرر کے اس کے ساتھ نہ رہنا چاہے تو ایسی صورت میں عورت کو اپنے نکاح کے فسخ کا اختیار حاصل ہے، اپنا نکاح فسخ کر کے بغیر طلاق کے اپنا دوسرا نکاح کر سکتی ہے۔

موطا امام محمد میں ہے:

”أخبرنا مالك أخبرنا مجبر عن سعيد بن المسيب أنه قال: أيما رجل تزوج امرأة، به جنون أو ضر، فإنها تخير، إن شاءت قرت، وإن شاءت فارقت. قال محمد: إذا كان أمرا لا يحتمل خيرت، فإن شاءت قرت وإن شاءت فارقت وإلا لا خيار لها إلا في العنين والمجبوب“[1] انتهى.

قال في نيل الأوطار: ”وقد ذهب جمهور أهل العلم من الصحابة فمن بعدهم إلىٰ أن يفسخ النكاح بالعيوب، وإن اختلفوا في تفاصيل ذلك“[2] الخ

[ابن مسیب نے کہا: جو آدمی نکاح کرے اور اس کو دیوانگی یا کوئی بیماری ہو تو عورت کو اختیار دیا جائے گا، چاہے تو اس کے گھر رہے، چاہے تو علاحدہ ہو جائے۔ امام محمد نے کہا: جب معاملہ تحمل سے باہر ہو تو اس کو اختیار ہے، چاہے تو رہے، چاہے تو نہ رہے اور نامرد اور مجبوب (ذکر بریدہ) کے سوا میں اختیار نہیں ہے۔ نیل الاوطار میں ہے: جمہور اہلِ علم صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں کا یہی مذہب رہا ہے کہ عیوب سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ عیوب کی تفصیل میں اختلاف ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3] سید محمد نذیر حسین

---

[1] موطا الإمام محمد (٢/ ٤٥٤)

[2] نيل الأوطار (٦/ ٢١١)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ١٦٩)

## کیا سوتیلے باپ کی بیوہ سے نکاح کرنا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کی ماں یعنی فاطمہ ہندہ کے پہلے شوہر کے نکاح میں تھی، اب وہ شوہر مر گیا، بعد چندے پھر زید نے ہندہ مذکور سے اپنا نکاح کر لیا۔ یہ عقد صحیح ہوا یا نہیں؟

**جواب** درصورتِ مرقومہ معلوم کرنا چاہیے کہ درمیان زید و شوہر اول ہندہ کے رشتہ حقیقی پایا نہیں جاتا، بلکہ شوہر مذکور زید کا سوتیلا باپ ہوا، اس لیے کہ ماں زید کی اس کے نکاح میں تھی، وعلی ہذا القیاس زید کا ہندہ سے بھی کچھ رشتہ نہیں، وہ دونوں باہم اجنبی ہیں، پس بحکم آیت ﴿أُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ کے نکاح کر لینا زید کا ہندہ سے درست و صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

حررہ سید شریف حسین عفی عنہ سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** سوال سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ زید اپنی ماں فاطمہ کے پہلے شوہر کے نطفے سے نہیں ہے اور اسی بنا پر یہ جواب لکھا گیا ہے، لیکن اگر اسی کے نطفے سے ہے تو اس تقدیر پر زید کا ہندہ سے نکاح کرنا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں ہندہ زید کے باپ کی منکوحہ ہوئی اور باپ کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم﴾ [النساء: ٢٢] ”اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمھارے باپ نکاح کر چکے ہوں۔“ واللہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللہ عنه.[1]

## کیا عورت کے مسلمان ہونے سے اس کا نکاح ختم ہو جاتا ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عورت نے اسلام قبول کیا اور زوج اس کا کافر ہے تو کیا عورت اس سے جدا ہوئی یا نہیں؟ اگر ہوئی تو کس عدت کے بعد نکاح ثانی کر سکتی ہے؟

**جواب** اس مسئلے میں اہلِ علم کے درمیان اختلاف ہے۔ فقہائے کوفہ، عطا، طاؤس اور ثوری کے نزدیک محض اسلام سے عورت کی جدائی ہو جاتی ہے۔ ابن المنذر نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] [نہ وہ عورتیں ان کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ مرد اُن عورتوں کے لیے حلال ہیں] بھی اسی قول کی تائید کرتی ہے، مگر فقہائے کوفہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ جب عورت مسلمان ہو جائے اور اس کا شوہر کافر ہو اور وہ دونوں دارالسلام میں ہوں تو ان دونوں میں فوراً تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو وہ عورت علی حالہا اس کی عورت باقی رہے گی اور اگر وہ مسلمان ہونے سے انکار کرے تو ان دونوں میں تفریق کر

[1] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ١٧٣)

دی جائے گی۔ ایسی عورت کی عدت میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک تین حیض ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک حیض ہے۔ صحیح بخاری میں ہے:

"باب إذا أسلمت المشركة والنصرانية تحت الذمي أو الحربي، وقال عبد الوارث عن خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضی اللہ عنہما: إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه، وقال داود عن إبراهيم الصائغ: سئل عطاء عن المرأة من أهل العهد أسلمت ثم أسلم زوجها في العدة هي امرأته؟ قال: لا إلا أن تشاء هي بنكاح جديد وصداق، وقال مجاهد: إذا أسلم في العدة يتزوجها، وقال الله تعالىٰ: لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن"[1] انتهىٰ

[ذمی یا حربی کی مشرکہ یا نصرانیہ عورت اگر اپنے مرد سے ایک ساعت بھی پہلے مسلمان ہوجائے گی تو وہ اس پر حرام ہوجائے گی۔ عطا سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی معاہد عورت مسلمان ہوجائے اور اس کی عدت کے دوران میں اس کا خاوند بھی مسلمان ہو جائے تو کیا یہ عورت اسی کی ہے؟ عطا نے کہا: نہیں، ہاں اگر عورت چاہے تو اس سے از سرِ نو نکاح کر سکتی ہے اور حق مہر بھی دوبارہ دینا ہوگا۔ مجاہد نے کہا: وہ مرد اس سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے]

فتح الباری (۲۲/۱۹۴) میں ہے:

"قوله: سئل عطاء الخ وهو ظاهر في أن الفرقة تقع بإسلام أحد الزوجين، ولا تنتظر انقضاء العدة. قوله: وقال الله الخ هذا ظاهر في اختياره القول الماضي، فإنه كلام البخاري، وهو استدلال منه لتقوية قول عطاء المذكور في هذا الباب، وهو معارض في الظاهر لروايته عن ابن عباس في الباب الذي قبله، وهي قوله: لم تخطب حتى تحيض وتطهر، ويمكن الجمع بينهما لأنه كما يحتمل أن يريد بقوله: لم تخطب حتى تحيض وتطهر. انتظار إسلام زوجها ما دامت في عدتها، يحتمل أيضاً أن تأخير الخطبة إنما هو لكون المعتدة لا تخطب ما دامت في العدة، فعلى هذا الثاني لا يبقى بين الخبرين تعارض، و بظاهر قول ابن عباس في هذا وعطاء قال طاؤس والثوري وفقهاء الكوفة، ووافقهم أبو ثور، واختاره ابن المنذر، وإليه جنح البخاري، وشرط أهل الكوفة ومن وافقهم أن يعرض علىٰ زوجها الإسلام في تلك المدة فيمتنع إن كانا

[1] صحيح البخاري، مع فتح الباري (۹/ ٤٢٠)

معا في دار الإسلام"[1] انتهیٰ

[یہ بات تو ظاہر ہے کہ زوجین میں سے اگر ایک مسلمان ہو جائے تو فرقت فی الحال واقع ہوگی اور عدت کے گزرنے کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث بہ ظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتی ہے کہ "جب تک حیض سے پاک نہ ہو جائے، اس سے خطبہ (پیغامِ نکاح) نہ کیا جائے۔" ان دونوں میں تطبیق بھی ہوسکتی ہے کہ ابن عباس کی حدیث کا یہ مطلب ہو کہ جب تک عورت عدت میں ہے، اس کے مرد کے اسلام کا انتظار کیا جائے اور عدت ختم ہونے کے بعد ایک ساعت کی بھی اس کے خاوند کو مہلت نہ دی جائے۔ ابن عباس کے قول کو عطا، طاؤس، ثوری، ابوثور، ابن منذر اور اہلِ کوفہ نے اختیار کیا ہے۔ امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف ہے، اہلِ کوفہ کہتے ہیں کہ عدت کے دوران اس کے مرد پر اسلام پیش کیا جائے]

موطا امام محمد (ص: ۲۶۷) میں ہے:

"قال محمد: إذا أسلمت المرأة، وزوجها كافر في دار الإسلام، لم يفرق بينهما حتى يعرض علىٰ الزوج الإسلام، فإن أسلم فهي امرأته، وإن أبىٰ أن يسلم فرق بينهما، وكانت فرقتها تطليقة بائنة، وهو قول أبي حنيفة وإبراهيم النخعي" انتهىٰ

[امام محمد کہتے ہیں کہ اگر عورت مسلمان ہو جائے اور اس کا مرد کافر ہو اور دارالاسلام میں ہو تو حق یہ ہے کہ فوری طور پر ان میں جدائی نہ کی جائے، بلکہ مرد پر اسلام پیش کیا جائے۔ اگر وہ اسلام قبول کر لے تو یہ اسی کی عورت ہے اور اگر انکار کرے تو ان میں تفریق کر دی جائے اور ان کی فرقت طلاق بائن ہوگی۔ امام ابوحنیفہ اور ابراہیم نخعی کا یہی قول ہے]

نیز صحیح بخاری میں ہے: "باب نكاح من أسلم من المشركات وعدتهن"

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس کے تحت لکھتے ہیں:

"أي قدرها، والجمهور علىٰ أنها تعتد عدة الحرة، وعن أبي حنيفة يكفي أن تستبرأ بحيضة"[2]

[اگر کوئی مشرک عورت مسلمان ہو جائے تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ آزاد عورت کی عدت گزارے اور ابوحنیفہ کے نزدیک ایک حیض سے استبراے رحم کرے]

پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی وہ حدیث ذکر کی ہے، جس کا ایک ٹکڑا یہ ہے:

---

[1] فتح الباري (۹/ ۴۲۱)

[2] فتح الباري (۹/ ۴۱۸)

"وكان إذا هاجرت امرأة من أهل الحرب لم تخطب حتى تحيض وتطهر فإذا تطهر حل لها النكاح"[1]

[جب کوئی عورت اہلِ حرب سے ہجرت کر کے آجاتی تو اس سے اس وقت تک منگنی نہ کی جاتی، جب تک وہ حیض گزار کر پاک نہ ہو جاتی، جب پاک ہو جاتی تو اس سے نکاح درست ہوتا]

اس ٹکڑے کے تحت میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"تمسك بظاهره الحنفية، وأجاب الجمهور بأن المراد تحيض ثلاث حيض لأنها صارت بإسلامها وهجرتها من الحرائر بخلاف ما لو سبيت"[2] انتهىٰ، والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم.

[حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر سے ایک حیض عدت استدلال کیا ہے اور جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ حیض سے مراد تین حیض ہیں، کیوں کہ وہ اسلام اور ہجرت کی وجہ سے آزاد ہو چکی ہے، برخلاف اس کے اگر وہ قیدی بن کر آتی]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3] سید محمد نذیر حسین

## خالہ سے نکاح کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کے محل اول سے ایک لڑکی ہوئی، اس لڑکی کے بیٹا ہے اور پھر زید کے محل ثانی سے لڑکی پیدا ہوئی تو فرمایئے کہ زید کے ناتی اور زید کے محل ثانی سے جو بیٹی ہے، دونوں میں نکاح جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا!

**جواب** زید کے ناتی اور زید کے محل ثانی سے جو لڑکی ہے، دونوں میں نکاح جائز نہیں ہے، اس لیے کہ زید کے محل ثانی سے جو بیٹی ہے، وہ زید کے ناتی کی خالہ علاتیہ ہے اور خالہ سے نکاح جائز نہیں ہے۔ خواہ خالہ عینیہ ہو یا علاتیہ یا اخیافیہ۔ ہدایہ (۱/ ۲۸۷ چھاپہ مصطفائی) میں ہے:

"قال: لا يحل للرجل أن يتزوج بأمه... إلى أن قال: ولا بخالته، لأن حرمتهن منصوص عليها في هذه الآية، وتدخل فيها العمات المتفرقات والخالات المتفرقات، وبنات الإخوة المتفرقين، لأن جهة الاسم عامة" انتهىٰ، والله أعلم بالصواب

[انھوں نے کہا: آدمی کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی ماں سے نکاح کرے... نہ اپنی خالہ کے ساتھ،

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٩٨٢)

[2] فتح الباري (٩/ ٤١٨)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٣٥٨)

کیوں کہ ان کی حرمت اس آیت: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... الخ﴾ میں منصوص علیہا ہے اور ان میں متفرق پھوپھیاں، متفرق خالائیں اور متفرق بھتیجیاں بھی داخل ہیں، کیوں کہ (ان کے) اسم کی جہت عام ہے]

كتبه: محمد عبد الله (مهر مدرسه) تاريخ ٢/ جمادى الاولىٰ ١٣١٠هـ.

المجيب مصيب. أبو محمد إبراهيم. الجواب صحيح. كتبه: أبو العلىٰ محمد عبدالرحمن المباركفوري. الجواب صحيح. علي أصغر. الجواب صحيح. محمد حسن بصري.[1]

## حاملہ عورت سے نکاح درست ہے یا نہیں؟

**سوال** حاملہ عورت سے نکاح درست ہے یا نہیں؟

**جواب** حاملہ عورت سے نکاح درست نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٢٨]

[اور جو حمل والی ہیں، ان کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل وضع کر دیں]

كتبه: محمد عبد الله (مهر مدرسه أحمديه). هذا الجواب صحيح لا ريب فيه. كتبه: أبو العلىٰ محمد عبدالرحمن.[2]

## عدت کے اندر نکاح کرنے کا حکم:

**سوال** مسمی عبداللہ نے ہندہ بی بی سے عدت کے اندر نکاح کیا اور صحبت بھی کی، پھر چند لوگوں نے اس کو روکا اور صحبت سے منع کیا، پھر جو عدت کے ایام باقی تھے، اس کو اختتام کر کے پھر تجدیدِ نکاح کر دیا۔ اب کوئی عالم کہتے ہیں کہ اول نکاح جو عدت میں واقع ہوا، باطل ہے، اب تم کو پھر عدت کرنا ہوگا۔ پہلی عدت کفارہ میں گئی ہے تو بعد گزرنے عدت جدیدہ کے نکاح کر لینا، پس اس صورت میں نکاح پہلا صحیح یا دوسرا ہوگا یا اب جو حساب میں تیسرا ہے؟

**جواب** اس صورت میں اختلاف ہے کہ آیا ہندہ پر دو مستقل عدتیں واجب ہیں یا دو متداخل عدتیں؟ ایک قول یہ ہے کہ دو مستقل عدتیں واجب ہیں، یعنی ہندہ پر یہ واجب ہے کہ اولاً پہلی عدت کرے اور جب وہ پوری ہو جائے، تو اس وقت سے دوسری عدت از سرِ نو شروع کرے اور جب وہ بھی پوری ہو جائے تب اگر نکاح کرے تو وہ نکاح صحیح ہوگا اور تا انقضا اس دوسری عدت کے عبداللہ اور ہندہ میں تفریق رہنا چاہیے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ دو متداخل عدتیں واجب ہیں، یعنی ہندہ پر یہ واجب ہے کہ اولاً پہلی عدت پوری کرے اور اسی پہلی عدت میں دوسری عدت بھی اس وقت سے شروع ہو جاتی ہے، جب سے کہ عبداللہ اور ہندہ میں تفریق

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ٤١٨)
[2] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ٤٢١)

واقع ہوئی ہے، یعنی جب سے عبداللہ نے ہندہ سے صحبت ترک کر دی ہے اور جب پہلی عدت پوری ہو جائے تو دوسری عدت کا حصہ جس قدر باقی رہ گیا ہے، اسی قدر کو پورا کر دے، دوسری عدت از سرِ نو اس پر واجب نہیں ہے۔

پہلا قول حضرت عمر و حضرت علی رضی اللہ عنہما کا ہے اور یہی قول ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کا ہے۔ حسبِ روایتِ اہلِ مدینہ یہی قول امام مالک رحمہ اللہ کا ہے اور اسی قول کو امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ دوسرا قول زہری رحمہ اللہ اور سفیان ثوری رحمہ اللہ کا ہے۔ ایک روایت کے مطابق یہی قول امام مالک رحمہ اللہ کا ہے اور اسی کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ پہلا قول احوط ہے اور اس احوط قول کے مطابق ہندہ کے دونوں نکاح عدت کے اندر واقع ہوئے اور جو نکاح کہ عدت کے اندر واقع ہو، وہ نکاح صحیح نہیں ہے، اس وجہ سے اس احوط قول کے موافق ان دونوں نکاحوں میں کوئی بھی صحیح نہیں ہوا۔

لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ﴾ [بقرة، رکوع ۳۰]

[اور نکاح کی گرہ پختہ نہ کرو، یہاں تک کہ لکھا ہوا حکم اپنی مدت کو پہنچ جائے]

جب دوسری عدت بھی بالاستقلال ختم ہو جائے، تب اگر دوسرا نکاح کرے تو وہ نکاح صحیح ہوگا۔

"التلخيص الحبير" (ص: ۳۲۸) میں ہے:

"أما قول عمر فرواه مالك، والشافعي عنه عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب و سليمان بن يسار أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفي. فطلقها البتة، فنكحت في عدتها فضربها عمر، و ضرب زوجها بالدرة ضربات، وفرق بينهما، ثم قال عمر: أيما امرأة نكحت في عدتها؛ فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول، وكان خاطبا من الخطاب، وإن كان دخل فرق بينهما، ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول، ثم اعتدت من الآخر، ثم لم ينكحها أبدا. قال ابن المسيب: ولها مهرها بما استحل منها. قال البيهقي: وروى الثوري عن أشعث عن الشعبي عن مسروق عن عمر أنه رجع فقال: لها مهرها، ويجتمعان إن شاء.

"أما قول علي فرواه الشافعي من طريق زاذان عنه أنه قضىٰ في التي تزوج في عدتها أنه يفرق بينهما، ولها الصداق بما استحل من فرجها، وتكمل ما أفسدت من عدة الأول، وتعتد من الآخر. و رواه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن جريج عن عطاء عن علي نحوه[1] اهـ

[عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو امام مالک و شافعی رحمہ اللہ نے اس سے ابن شہاب کے واسطے سے روایت کیا ہے، وہ سعید بن المسیب اور سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں کہ بلاشبہ طلیحہ، رشید الثقفی کے نکاح میں

تھی۔ رشید نے اسے طلاق بتہ دے دی تو طلیحہ نے اپنی عدت کے دوران میں نکاح کر لیا، اس پر عمر رضی اللہ عنہ نے اسے اور اس کے خاوند کو درے مارے اور ان کے درمیان جدائی کروا دی۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: جو عورت اپنی عدت میں نکاح کر لے تو اگر اس کے اس خاوند نے اس سے دخول نہیں کیا تو ان کے درمیان جدائی کروا دی جائے گی، پھر وہ اپنے پہلے خاوند کی بقیہ عدت گزارے گی اور یہ (دوسرا خاوند) دوسرے پیغام نکاح دینے والوں کے ساتھ پیغامِ نکاح دے سکتا ہے اور اگر اس نے دخول کر لیا ہے تو بھی ان کے درمیان جدائی کروائی جائے گی۔ پھر وہ پہلے خاوند کی بقیہ عدت گزارے گی، پھر دوسرے خاوند کی عدت گزارے گی اور پھر یہ (دوسرا خاوند) کبھی اس سے نکاح نہیں کرے گا۔ ابن المسیب نے کہا: دوسرا خاوند اسے مہر دے گا، کیوں کہ اس نے عورت کی عصمت کو اپنے اوپر حلال کیا۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے کہا: سفیان ثوری رحمہ اللہ نے اشعث سے روایت کیا ہے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے مسروق سے، انھوں نے عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ انھوں نے اس موقف سے رجوع کر لیا۔ چناں چہ انھوں نے کہا کہ اسے مہر ملے گا اور پھر اگر وہ چاہیں تو دوبارہ (نکاح کے ذریعے) اکٹھے ہو سکتے ہیں۔

رہا علی رضی اللہ عنہ کا قول تو اسے امام شافعی رحمہ اللہ نے زاذان کے واسطے سے ان سے روایت کیا ہے۔ علی رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے بارے میں یہ فیصلہ کیا، جس نے اپنی عدت میں نکاح کر لیا کہ ان دونوں میں جدائی کروائی جائے، اس عورت کو (دوسرے خاوند سے) مہر ملے گا، کیوں کہ اس نے اس کی عصمت کو اپنے لیے حلال کیا، پھر وہ پہلے خاوند کی باقی ماندہ عدت پوری کرے، پھر دوسرے خاوند کی عدت گزارے۔ امام دارقطنی اور بیہقی نے ابنِ جریج سے حدیث روایت کی ہے، انھوں نے عطا سے اور عطا نے علی رضی اللہ عنہ سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے]

صحیح بخاری (۳/۲۳۴ چھاپہ مصر) میں ہے:

”وقال إبراهيم فيمن تزوج في العدة فحاضت عنده ثلاث حيض: بانت من الأول، ولا يحتسب به لمن بعده، وقال الزهري: تحتسب. وهذا أحب إلى سفيان يعني قول الزهري“ اهـ

[ابراہیم رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں فرمایا جس نے عدت ہی میں نکاح کر لیا پھر اسے تین حیض آئے کہ وہ پہلے سے جدا ہوگئی اور پھر وہ دوسرے نکاح کی عدت کا شمار اس میں نہیں ہوگا، لیکن زہری رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں دوسرے نکاح کی عدت کا شمار ہوگا، یہی، یعنی زہری کا قول، سفیان کو زیادہ پسند ہے]

قسطلانی شرح صحیح بخاری میں ہے:

”وروى المدنيون عن مالك: إن كانت حاضت حيضة أو حيضتين من الأول أنها تتم بقية عدتها منه، ثم تستأنف عدة أخرىٰ، وهو قول الشافعي وأحمد“[1] اهـ

[مدینہ والوں نے امام مالک رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، اگر اسے پہلے خاوند کی عدت سے ایک یا دو حیض آ چکے تو پہلے وہ اول شوہر کی باقی ماندہ عدت پوری کرے، بعد میں دوسرے خاوند کی عدت گزارے۔ یہ امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ کا قول ہے]

ہدایہ اولین (ص: ۴۰۵ چھاپہ مصطفائی) میں ہے:

”وإذا وطيت المعتدة بشبهة فعليها عدة أخرى، وتداخلت العدتان، ويكون ما تراه المرأة من الحيض محتسبا منهما، وإذا انقضت العدة الأولىٰ، ولم تكمل الثانية، فعليها إتمام العدة الثانية، وهذا عندنا. وقال الشافعي: لا تتداخلان“ اهـ

[جب عدت گزارنے والی عورت شبہے کے ساتھ وطی کرے تو اس کے ذمے ایک اور عدت گزارنا واجب ہوگا اور وہ دو متداخل عدتیں گزارے گی۔ اسے جو حیض آئے گا، وہ دونوں عدتوں میں شمار ہوگا۔ جب پہلی عدت پوری ہوجائے اور دوسری عدت پوری نہ ہوئی ہو تو اس پر باقی ماندہ دوسری عدت پوری کرنا بھی واجب ہے۔ یہ ہمارا موقف ہے۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ متداخل عدتیں نہیں گزارے گی]

واضح رہے کہ یہ جو اوپر لکھا گیا ہے کہ دوسری عدت کے ختم ہوجانے پر اگر ہندہ نکاح کرے تو وہ نکاح صحیح ہوگا، یہ اس تقدیر پر ہے کہ تجدیدِ نکاح کے بعد عبداللہ نے ہندہ سے پھر صحبت نہ کی ہو، ورنہ ہندہ پر قولِ احوط کے مطابق ایک اور عدت واجب ہے اور جب یہ تیسری عدت بھی پوری ہوجائے، تب اگر نکاح کرے تو وہ نکاح صحیح ہوگا۔ والله أعلم.

كتبه: محمد عبد الله. الجواب صحيح. كتبه: أبو العلى محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه. صح الجواب. أبو الفياض محمد عبد القادر، الجواب صحيح. عبد الغفار. الجواب صحيح، و المجيب نجيح. والله أعلم بالصواب. حرره راجي رحمة الله أبو الهدىٰ محمد سلامت الله المباركفوري، عفا عنه الباري. الجواب صحيح، والله أعلم بالصواب. أبو محمد إبراهيم. (۱۷/ محرم ۱۳۱۳هـ)[2]

## رضاعی بھانجی سے نکاح کا حکم:

**سوال** زید نے اپنی دادی ہندہ کا دودھ پیا ہے، پس زید کا نکاح ہندہ کی نتنی [نواسی] سے ہوسکتا ہے یا نہیں؟

[1] إرشاد الساري (۸/ ۱۸۲)

[2] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۴۰۳)

**جواب** نہیں، کیوں کہ ہندہ کی نتنی زید کی رضائی بھانجی ہے اور نسبی بھانجی حرام ہے:

﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ اُمَّهٰتُكُمۡ وَ بَنٰتُكُمۡ وَ اَخَوٰتُكُمۡ وَ عَمّٰتُكُمۡ وَ خٰلٰتُكُمۡ وَ بَنٰتُ الۡاَخِ وَ بَنٰتُ الۡاُخۡتِ﴾ [سورۂ نساء، رکوع: ٤ پارہ چہارم]

[حرام کی گئیں تم پر تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں اور تمھاری بہنیں اور تمھاری پھوپھیاں اور تمھاری خالائیں اور بھتیجیاں اور بھانجیاں]

جو لوگ نسب سے حرام ہیں، رضاعت سے بھی حرام ہیں۔ صحیح مسلم میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

«إن الله حرم من الرضاعة ما حرم من النسب»[1] (مشکاۃ شریف، ص: ٢٦٥ مطبوعه انصاري)

[بلاشبہہ اللہ تعالیٰ نے رضاعت سے وہ سب رشتے حرام کیے ہیں جو نسب سے حرام کیے ہیں]

كتبه: محمد عبد الرحمن، عفي عنه. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الله.[2]

**سوال** ایک شخص مسمی عبدالغنی جس کی صرف ایک زوجہ مسماۃ زہرہ ہے، اپنی زوجہ سے ناخوش ہوا، مگر اس کے سامنے کچھ نہیں کہا، وہ باہر گیا، دو آدمی کو بلا کر ان سے یہ کہا کہ "ہم نے اس کو طلاق دیا، طلاق دیا، طلاق دیا، اس کو بیٹی سمجھتے ہیں۔" فقط اس صورت میں طلاق ہوا یا نہیں؟ اگر طلاق ہوا تو کیا طلاق ہوا؟ ایک طلاق ہوا یا تین طلاق ہوا زوجہ عبدالغنی بلا حلالہ کے، یعنی بغیر دوسرے سے نکاح کے عبدالغنی کے پاس رہ سکتی ہے یا نہیں؟ بلا حلالہ کے عبدالغنی کے پاس رہ سکے تو تجدیدِ نکاح کی عبدالغنی کے ساتھ حاجت ہوگی یا نہیں؟ اور کفارہ ظہار بھی دینا ہوگا یا نہیں؟

واضح رہے کہ عبدالغنی کا لفظ "ہم اسے بیٹی سمجھتے ہیں" تک ہے۔ عبدالغنی نے ان دونوں آدمی سے یہ کلام پہنچانے کو زوجہ تک نہیں کہا تھا اور نہ لفظ زوجہ کا کہا تھا اور نہ نام زوجہ کہا تھا، وقت کلام کے صرف وہی لفظ بولا تھا، جو اوپر مذکور ہوا۔

**جواب** اس صورت میں ایک طلاق واقع ہوئی اور حلالہ کی حاجت نہیں ہے اور نہ کفارہ لازم ہے۔ اگر عدت نہ گزری ہو تو عبدالغنی رجعت کر سکتے ہیں، یعنی طلاق مذکور واپس لے سکتے ہیں اور صرف اس قدر کہنے سے کہ ہم نے جو اپنی زوجہ مسماۃ فلانہ کو طلاق دیا تھا، اس طلاق کو واپس لیا، رجعت ہو جائے گی اور اگر عدت گزر گئی ہو اور دونوں باہم راضی ہوں تو تجدیدِ نکاح کی ضرورت ہے۔ صحیح مسلم (۱/ ۴۷۷ چھاپہ دہلی) میں ہے:

"عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة: فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم"[3] انتهى والله أعلم بالصواب

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٤٦)

[2] مجموعه فتاویٰ غازی پوری (ص: ٤٩٨)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٧٢)

[عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں، ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد میں اور عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دو سالوں میں تین طلاقوں کو ایک ہی طلاق شمار کیا جاتا تھا تو عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے کہا: لوگ اس معاملے (طلاق) میں جس میں انھیں مہلت حاصل تھی، جلدی کرنے لگے ہیں۔ اگر ہم (ان کی تین طلاقوں کو، تین طلاقیں ہی) ان پر نافذ کر دیں (تو بہتر ہے) چناں چہ انھوں نے اس کو نافذ کر دیا]

كتبه: محمد عبد الله۔ مہر مدرسہ۔

هذا الجواب صحيح ثابت عندي. كتبه: أبو العلیٰ محمد عبد الرحمن المباركفوري.[1]

## شیعہ مرد و عورت سے نکاح کرنے اور وراثت کا حکم:

**سوال** عورت سنت و جماعت کا نکاح مرد شیعہ مذہب کے ساتھ اور مرد سنت و جماعت کا نکاح عورت شیعہ کے ساتھ ازروئے شرع شریف و قرآن و حدیث جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو ان میں توریث جاری ہوگی یا نہیں؟

**جواب** نکاح بھی جائز ہے اور توریث بھی جاری ہوگی، اس لیے کہ ان میں جو اختلاف ہے، وہ کتاب و سنت کی تاویل کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف موجب اختلافِ ملت نہیں ہے۔ ہاں نکاح مذکور خلافِ اولیٰ ہے، لیکن جو شخص ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا منکر ہو، اس سے بوجہ اختلافِ ملت نہ مناکحت جائز ہے نہ توریث جاری ہوگی۔

درمختار کی فصل ''محرمات'' میں ہے:

"تجوز مناكحة المعتزلة لأنا لا نكفر أحدا من أهل القبلة وإن وقع إلزاما في المباحث"[2]

[معتزلہ سے نکاح جائز ہے، کیوں کہ ہم اہلِ قبلہ میں سے کسی کو کافر نہیں کہتے، اگرچہ مباحث میں الزام واقع ہے]

''فرائض شریفی'' (ص: ۱۸ مطبوعہ مصطفائی) میں ہے:

"بخلاف أهل الأهواء فإنهم معترفون بالأنبياء والكتب، ويختلفون في تأويل الكتاب والسنة، وذلك لا يوجب اختلاف الملة" انتهیٰ

[اہلِ اہوا کے برخلاف، کیوں کہ وہ انبیا اور کتابوں کے معترف ہیں اور کتاب و سنت کی تاویل میں اختلاف کرتے ہیں، مگر یہ چیز اختلافِ ملت کو واجب نہیں کرتی]

''شرح مواقف'' (ص: ۷۲۶ مطبوعہ نولکشور) میں ہے:

---

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۵۲۲)

[2] الدر المختار مع رد المحتار (۳/ ۴۶) اس عبارت کی توضیح کرنے کے بعد علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں کہ ''اگر کوئی رافضی (شیعہ) علی رضی اللہ عنہ کی الوہیت یا جبریل کے وحی میں غلطی کرنے یا ابوبکر صدیق کی محبت کے انکار یا سیدہ عائشہ صدیقہ پر بہتان طرازی کا نظریہ رکھتا ہے تو وہ کافر ہے، کیوں کہ وہ قطعی دلائل کے ساتھ معلوم ہونے والے دین کے یقینی امور کی مخالفت کرتا ہے۔'' لہٰذا آج کل کے شیعہ رافضہ کے ساتھ مناکحت کا تعلق رکھنا درست نہیں، کیوں کہ وہ ان تمام منکرات پر علم پیرا ہوتے ہیں۔

"المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا؟ جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء، ضلل بعضهم بعضا، وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقا متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه، وعليه أكثر أصحابنا، وقد نقل عن الشافعي أنه قال: لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية، فإنهم يعتقدون حل الكذب، وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقىٰ عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي مثله عن الكرخي وغيره"[1] انتهیٰ

[پانچواں مقصد اس بارے میں کہ اہلِ قبلہ میں سے حق کی مخالفت کرنے والے کو کافر کہا جائے گا یا نہیں؟ جمہور متکلمین اور فقہا کا یہ موقف ہے کہ اہلِ قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہا جائے۔ شیخ ابو الحسن رحمہ اللہ نے کتاب "مقالات الإسلاميين" کے آغاز میں لکھا ہے: مسلمانوں نے اپنے نبی کے بعد کئی ایک چیزوں میں اختلاف کیا، ایک نے دوسرے کو گمراہ کہا، ایک دوسرے سے بیزاری کا اظہار کیا، پس وہ اس طرح مختلف فرقوں میں تقسیم ہوگئے، ہاں ان کو اسلام عمومی طور پر جمع کرتا ہے، پس یہ ان کا مذہب ہے اور اس مذہب پر ہمارے اکثر اصحاب قائم ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ہے کہ انھوں نے کہا: میں اہلِ اہوا میں سے خطابیہ فرقے کے سوا کسی کی گواہی رد نہیں کرتا، کیوں کہ وہ جھوٹ کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ حاکم صاحب المختصر نے کتاب المنتقیٰ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت نقل کی ہے کہ وہ اہلِ قبلہ میں سے کسی کو کافر نہیں کہتے۔ ابوبکر رازی رحمہ اللہ نے بھی کرخی رحمہ اللہ وغیرہ سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے]

پھر اسی صفحہ میں ہے:

"أما على ما هو المختار عندنا، وهو أن لا يكفر أحد من أهل القبلة، إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله عالما بعلم أو موجدا لفعل العبد أو غير متحيز و لا في جهة ونحوها ككونه مرئيا أو لا، لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها، ولا الصحابة ولا التابعون، فعلم أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل، وأن الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الإسلام، إذ لو توقفت عليها، وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة، لوجب أن يبحث عن كيفية

[1] شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٣٧٠)

اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديث في شيئ منها في زمانه، ولا في زمانهم أصلا.

"فإن قيل لعلهﷺ عرف منهم ذلك أي كونهم عالمين بها إجمالا فلم يبحث عنها لذلك، كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما، وما ذلك إلا بعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالىٰ عالم قادر، فكذا الحال في تلك المسائل. قلنا: ما ذكرتم، مكابرة، لأنا نعلم أن الأعراب الذين جاؤا إليهﷺ ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالىٰ عالم بالعلم لا بالذات، وأنه مرئي في الدار الآخرة، وأنه ليس بجسم، ولا في مكان وجهة، وأنه قادر على أفعال العباد كلها، وأنه موجد لها بأسرها، فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة، وأما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما، فكان الاعتراف والعلم بها أي بالنبوة دليلا للعلم بهما، ولو إجمالا فلذلك لم يبحث عنهما.

"قال الإمام الرازي: الأصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمدﷺ أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة، فإن من دخل بستانا، ورآى أزهارا حادثة بعد أن لم تكن، ثم رآى عنقود عنب، قد اسود جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس إلى جميع تلك الجهات، فإنه يضطر إلى العلم بأن محدثه فاعل مختار، لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية، وكذا دلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية أيضاً، وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الإسلام جلية، وأن أدلتها مجملة واضحة، ولذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها، فإنها في الظهور والجلاء ليس مثل تلك الأصول، بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج المحق فيها، وكل واحد منها يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولىٰ فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام فلا يجوز الإقدام علىٰ التكفير، إذ فيه خطر عظيم"[1] انتهىٰ

[رہا یہ مسئلہ کہ ہمارے نزدیک مختار مذہب کیا ہے؟ تو وہ یہ ہے کہ اہلِ قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہو۔ یقیناً وہ مسائل جن میں اہلِ قبلہ نے اختلاف کیا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا علم کے ساتھ عالم ہونا یا بندے کے فعل کا موجد ہونا یا اس کا جہت میں متحیز نہ ہونا اور اسی طرح وہ دکھائی دے گا یا نہیں۔ نبی کریم ﷺ نے جس شخص کے اسلام کا حکم لگایا تو ان مسائل میں اس کے اعتقاد کے بارے میں کھوج نہیں لگائی۔ صحابہ و تابعین

[1] شرح المواقف للجرجاني (۳۷۰/۸، ۳۷۱)

نے بھی ایسا نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ دینِ اسلام کی صحت ان مسائل میں حق کی معرفت پر موقوف نہیں ہے اور ان میں غلطی حقیقتِ اسلام میں قادح نہیں ہے۔ اگر حقیقتِ اسلام ان مسائل پر موقوف ہوتی اور اس حقیقت میں غلطی کرنا قادح ہوتا تو پھر یہ بھی واجب ہوتا کہ ان مسائل میں ان کے اعتقاد کی کیفیت کو معلوم کیا جائے اور اس کا کھوج لگایا جائے، لیکن آپ ﷺ کے دور میں اور نہ صحابہ و تابعین کے زمانے میں ان مسائل میں سے کسی پر بات نہیں چلی۔

اگر کہا جائے کہ شاید آپ ﷺ کو ان لوگوں کے ان اعتقادات کا اجمالی علم ہونا معلوم ہو، اسی لیے آپ ﷺ نے اس کا کھوج نہیں لگایا۔ اسی طرح آپ ﷺ نے ان کے اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے علم کا کھوج نہیں لگایا، باوجود اس کے کہ ان دونوں کا اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ ایسا اس لیے ہوا کہ آپ ﷺ کو یہ معلوم تھا کہ وہ اجمالی طور پر اس بات کو جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم و قادر ہے اور یہی حال مذکورہ بالا اختلافی مسائل کا تھا۔

ہم اس کے جواب میں کہیں گے: جو کچھ تم نے اس اشکال میں ذکر کیا ہے وہ تو محض عناد اور سینہ زوری ہے، کیوں کہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ وہ بدو جو آپ ﷺ کے پاس آئے تھے، وہ سب اس بات کا علم نہیں رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ عالم بالعلم ہے، نہ کہ بالذات اور یہ کہ وہ عالم آخرت میں دکھائی دے گا، وہ جسم نہیں ہے، وہ کسی مکان میں ہے نہ جہت میں، وہ تمام افعالِ عباد پر قادر ہے اور وہ ان تمام کا موجد ہے۔ پس یہ کہنا کہ وہ ان چیزوں کا علم رکھنے والے تھے، یہ ان چیزوں سے ہے، جس کا فساد یقینی طور پر معلوم ہے۔ رہا اس کا علم اور اس کی قدرت تو یہ دونوں ان چیزوں سے ہے، جن پر آپ ﷺ کی نبوت کا ثبوت موقوف ہے، کیوں کہ معجزے کی دلالت ان دونوں پر موقوف ہے، اگرچہ وہ اجمالی ہو، اسی لیے آپ ﷺ نے ان کے متعلق بحث اور تفتیش نہیں کی۔

امام رازی رحمہ اللہ نے کہا: وہ اصول جن پر محمد ﷺ کی نبوت کا صحیح ہونا موقوف ہے، ان کے دلائل اس لائق ہیں کہ وہ اونٹوں والوں پر بھی ظاہر و واضح ہیں۔ پس جو شخص ایک باغ میں داخل ہوا، وہاں اس نے کچھ نوپیدا پھول دیکھے، جو پہلے نہیں تھے، پھر اس نے انگوروں کا ایک گچھا دیکھا، جس کے تمام دانے سوائے ایک دانے کے (پک کر) سیاہ ہو چکے تھے، باوجود اس کے کہ ان سب کو پانی، ہوا اور سورج یکساں طور پر تمام جہات سے میسر آئی۔ تو وہ یہ جاننے پر مجبور ہوگا کہ اس کا موجد فاعلِ مختار ہے، کیوں کہ محکم فعل کی اپنے فاعل کے علم اور اس کے اختیار پر دلالت ضروری اور یقینی ہے۔ اسی طرح معجزے کی دلالت مدعی کی صداقت پر یقینی ہوتی ہے۔ جب یہ اصول معلوم ہو جائیں تو رسول کی صداقت کا معلوم ہو جانا ممکن بن

جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اسلام کے اصول جلی ہیں، اس کے دلائل اجمالاً واضح ہیں، اسی لیے ان کی ٹوہ نہیں لگائی جاتی۔ برخلاف ان مسائل کے جن میں اختلاف ہوا ہے، کیوں کہ وہ ظہور میں ان مسائل کی طرح نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے اکثر وہ ہیں کہ جو کتاب وسنت میں وارد ہوا ہے، اس کو معطل اس کے معارض ومخالف نہیں سمجھتا، جس سے حق گو دلیل پکڑتا ہے، ان میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ تاویل جو اس کے مذہب کے مطابق ہے، وہی اولیٰ ہے۔ پس اس کو یہ مقام دینا ممکن نہیں ہے، جس پر اسلام کا صحیح ہونا موقوف ہو، پس کسی کو کافر قرار دینے میں کوئی اقدام کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس میں بہت بڑا خطرہ ہے] واللہ أعلم بالصواب. کتبہ: محمد عبد اللہ (مہر مدرسہ)

الجواب صحیح عندي، واللہ أعلم بالصواب. محمد ضمیر الحق، عفي عنه. أصاب من أجاب. وصیت علی. الجواب صحیح عندي، واللہ أعلم الصواب. أبو محمد إبراهیم۔ الجواب صحیح. أبو العلیٰ محمد عبدالرحمن، عفي عنه[1]

## بیوی کی رہائش خاوند کے ذمے ہے:

**سوال** علمائے دین اس مسئلے میں کیا فرماتے ہیں کہ ایک شخص کا نکاح حالتِ نابالغی میں ہوا تھا۔ سولہ برس کے بعد اس کی عورت اس کے پاس آئی ہے۔ وہ ایک شخص کے مکان پر رہتا ہے اور وہ علاحدہ مکان لینے کو کہتی ہے، لیکن وہ نہیں لیتا ہے۔ وہ عورت خود مکان علاحدہ لے کر رہ سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں خدا اور رسول کے موافق کیا حکم ہے؟

**جواب** صورت مذکورہ میں عورت علاحدہ مکان نہیں لے سکتی، اس لیے کہ مردوں کے حق میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ ﴾ یعنی ٹھہراؤ تم اپنی عورتوں کو جہاں تم ٹھہرتے ہو۔ دوسری جگہ فرمایا: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ﴾ یعنی چاہیے کہ خرچ کریں صاحبِ مقدور اپنے مقدور کے موافق، پس شخص مذکور اپنے مقدور اور حیثیت کے مطابق جیسی گنجائش دیکھے، اپنی بی بی کو مکان وسیع یا غیر وسیع میں رکھے، اس سے زیادہ عورت کو حق نہیں پہنچ سکتا۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

حررہ: أحمد علي، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** صورتِ مسئولہ میں ایک غیر شخص کے مکان پر اس عورت کو رکھنے میں اس عورت کا ضرر ہے، لہٰذا اس کے شوہر کو چاہیے کہ اس کو ایک علاحدہ مکان میں رکھے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری، (ص: ٤٢٢)

[جہاں تم خود رہو، ان کو بھی رکھو اور ان کو تنگ کرنے کے لیے تکلیف نہ پہنچاؤ]

ہدایہ میں ہے:

”وعلىٰ الزوج أن يسكنها في دار مفردة، ليس فيها أحد من أهله إلا أن تختار ذلك، لأن السكنىٰ من كفايتها فتجب لها كالنفقة، وقد أوجبه الله تعالىٰ مقرونا بالنفقة، وإذا أوجب حقا لها ليس له أن يشرك غيرها فيه، لأنها تتضرر به، فإنها لا تأمن على متاعها، ويمنعها ذلك من المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع إلا أن تختار، لأنها رضيت بانتقاص حقها“[1] انتهىٰ، والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

[خاوند کے لیے ضروری ہے کہ عورت کو علاحدہ مکان دے، جہاں مرد کے خاندان کا کوئی اور آدمی نہ ہو، ہاں اگر عورت دوسرے لوگوں میں رہنا پسند کرے تو علاحدہ بات ہے، کیوں کہ رہایش کے لیے مکان دینا، عورت کا نان ونفقہ کی طرح حق ہے اور اس میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوسکتا، کیوں کہ عورت کو تکلیف ہو گی، اس کا سامان محفوظ نہیں رہ سکے گا اور عورت مرد آزادی سے وہاں رہ نہ سکیں گے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## اگر خاوند کئی سال بلا نان ونفقہ بیوی کو چھوڑ کر روپوش ہو جائے؟

**سوال** ایک عورت کا شوہر نکاح کے بعد کہیں چلا گیا، اب اس کو گئے ہوئے دسواں برس ہے اور جب سے گیا ہے، کچھ اس کا پتا نہیں ہے کہ کہاں ہے؟ مر گیا یا جیتا ہے؟ اس عورت نے بمشکل تمام اب تک اس کا انتظار کیا اور اب انتظار نہیں کر سکتی، اس صورت میں اس کا نکاح دوسرے کسی سے کر دینا درست ہے یا نہیں؟

**جواب** اس صورت میں اس عورت کا نکاح دوسرے شخص سے کر دینا درست ہے، لیکن اس عورت کو چاہیے کہ اولاً اس مقدمے کو اپنے سردار کے پاس پیش کرے اور سردار اس عورت کا بیان سن کر اور اس بیان کی تحقیق کر کے اس کے شوہر کی موت کا حکم دے اور اس عورت کو حکم دے کہ چار مہینے دس روز عدت بیٹھے، بعد اس کے اس کا ولی دوسرے سے نکاح کر دے۔ موطا امام مالک رحمہ اللہ میں ہے:

”مالك عن يحيىٰ بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ: أيما امرأة فقدت زوجها فلم تدر أين هو؟ فإنها تنتظر أربع سنين، ثم تعتد أربعة أشهر وعشرا، ثم تحل“ انتهىٰ

[1] الهداية (٢/ ٤٣)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٤١١)

[امام مالک رحمہ اللہ یحییٰ بن سعید سے روایت کرتے ہیں، وہ سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں، وہ عمر بن خطاب سے بیان کرتے ہیں کہ جس عورت کا خاوند گم ہوجائے اور اسے کچھ معلوم نہ ہو کہ وہ کہاں چلا گیا ہے، تو وہ چار سال اس کا انتظار کرے، پھر چار ماہ دس دن عدت گزار کر حلال ہوجائے]

”واتفق على ذلك خمسة من الصحابة، منهم الخليفة الراشد الناطق بالصواب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، والخليفة الراشد ذو النورين عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ كذا قاله الحافظ في فتح الباري، لأنه منع حقها بالغيبة فينوب القاضي منابه في التسريح بإحسان، وهو مؤيد بقوله تعالىٰ: ﴿فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْتَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] وقوله تعالىٰ: ﴿فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَ لَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا﴾ [البقرة: ٢٣١] وأيضاً يؤيده تأجيل العنين سنة مع أنه ينفق ويكسو ويتعهد بما لا بد منه مع بقاء الاحتمال على صحته بعد السنة، وقدرته على الجماع، والغائب لا يعلم حاله، ولا ينفق ولا يتعهد و لا يقدر بالفعل على أمر فكيف لا يفتىٰ بعد أربع سنين بنكاح جديد؟“ (التعليق المغني على سنن الدارقطني، ص: ٤٢١)

والله أعلم بالصواب.

[پانچ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر اتفاق کیا ہے: ان میں سے ایک خلیفہ راشد ناطق بالصواب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور خلیفہ راشد ذوالنورین عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی فتح الباری میں یہی کہا ہے، کیونکہ اس (گم شدہ خاوند) نے غیب رہ کر اس (عورت) کا حق روکا ہوا ہے، لہٰذا قاضی اس (خاوند) کا قائم مقام بن کر اس عورت کو اچھے انداز میں رخصت کر دے گا۔ اس موقف کی تائید اس فرمانِ باری تعالیٰ سے بھی ہوتی ہے: ﴿فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْتَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ﴾ [پھر یا تو اچھے طریقے سے رکھ لینا ہے، یا نیکی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے] نیز اس کا فرمان ہے: ﴿فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَ لَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا﴾ [تو انھیں اچھے طریقے سے رکھ لو یا انھیں اچھے طریقے سے چھوڑ دو اور انھیں تکلیف دینے کے لیے نہ روکے رکھو] اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نامرد کی مدتِ مہلت ایک سال مقرر کی گئی ہے، باوجود اس کے کہ وہ نان ونفقہ اور لباس دیتا ہے، اس پر جو ضروری ہے، اس کے دینے کا عہد کرتا ہے اور سال کے بعد اس کے صحت یاب ہونے اور جماع پر قادر ہونے کا احتمال بھی ہوتا ہے، جب کہ گم شدہ آدمی کے احوال کا کچھ علم نہیں ہوتا، نہ وہ نان ونفقہ دیتا ہے نہ کوئی عہد و معاہدہ کرتا ہے اور بالفعل کسی معاملے کی قدرت نہیں رکھتا تو آخر چار سال کے بعد (اس کی بیوی کو) نئے نکاح کا فتویٰ کیوں نہ دیا جائے؟]

كتبه: محمد عبد الله. صح الجواب. أبو الفياض محمد عبد القادر اعظم گڑھی مؤی. الجواب صحيح. كتبه أبو العلىٰ عبد الرحمن المباركفوري. (مہر مدرسہ)[1]

## خاوند کے لیے بیوی کو بلاوجہ تنگی اور تکلیف میں ڈالنا جائز نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس صورت میں کہ نکاح مسماۃ ہندہ کا زید کے ساتھ ہوا تھا، بعد ازاں ہندہ کے باپ نے ایک قطعہ مکان واسطے سکونت کے تیار کرا کر بیٹی اپنی کو دے دیا اور ہبہ کیا، چنانچہ ہندہ اور شوہر اس کا اس مکان میں نو دس برس تک بخوبی قیام پذیر رہے۔ اب چند مدت سے زید نے ہندہ سے کہا کہ ہم اپنے اقربا کے پاس جا رہیں گے۔ ہندہ نے کہا کہ اس مکان مسکونہ سے تمھیں کیا تکلیف پہنچی کہ جو تم اس مکان سے اٹھ کر اپنے محلے میں قیام کا ارادہ کرتے ہو؟ ہم کو وہاں جانے میں کچھ عذر نہیں، لیکن وہ مکان جس میں رہنا چاہتے ہو، نہایت مختصر اور تنگ ہے کہ اس میں دو تین صندوق اور دیگر اسباب ہمارے جہیز کے رکھنے کی گنجائش نہیں، کیونکہ مکانِ سکونت عبارت ہے اس سے کہ اس میں مع اسباب رہنے کے قابل ہو کہ ہم مع اسبابِ جہیز اس میں گزارا کریں، حالانکہ اس مکان میں بجز دو چار پائی اندر اور دو تین چار پائی صحن کے بچھنے میں زیادہ گنجایش نہیں تو ہم تمھارے کہنے سے اس تنگ مکان میں قیام کریں تمھارے ساتھ اور تمام اسباب جہیز مع چند صندوق اور پلنگ وغیرہ کو گلی یا سڑک پر ڈال دیں یا اور مکان تین چار روپے کرایہ کا لے کر مع ایک چوکیدار اس میں تمام اسباب اپنا رکھیں اور اس بات کو کوئی عقل مند پسند نہیں کرے گا کہ ہم بہ سبب عدمِ گنجایش اس مکان مختصر اور تنگ کے اس میں جا نہیں سکتے۔

پس در صورتِ اختلاف ہمارے تمھارے چند اشخاص فہمیدہ منصف مزاج مکان مسکونہ مملوکہ سابق اور اس مکان مختصر کو ملاحظہ فرما کر جیسا حکم دیں کہ لائق بود و باش مع تمام اسباب جہیز فلاں مکان ہے تو ان اشخاص کی تجویز پر ہم تم کار بند ہوں۔ اب علمائے شرع حسبِ بیان وجوہات مذکورہ بالا کے فرما دیں کہ ہندہ حق پر ہے یا زید شوہر اس کا؟

**جواب** در صورتِ مرقومہ ہندہ کا قول برحق ہے اور زید کا قول حق نہیں، کیونکہ جب زید کے مکان مختصر اور تنگ میں رہنا سہنا ہندہ کا مع اسباب و آلاتِ جہیز وغیرہ کے متصور نہیں ہوسکتا، پھر زید باوجود تنگ مکان کے ضد کر کے از روئے عناد اس مکانِ مذکور میں ہندہ کو لے جانا چاہتا ہے تو یہ منشا سراسر تکلیف دہی اور تنگی میں ڈالنے کا نہیں ہے تو اور کیا ہے؟ خدا تعالیٰ قرآن مجید کی سورت طلاق میں زوجہ کی ایذا رسانی اور تنگ کرنے سے منع فرماتا ہے: ﴿وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] ''اور مت ایذا دو ان کو تاکہ تنگی کرو تم ان کے اوپر، یعنی سکنیٰ میں'' كذا في البيضاوي.

پس زید پر واجب ہے کہ یا اس مکان مسکونہ سابق میں کہ جس میں ہندہ کے ساتھ برسوں قیام کیا، مع زوجہ رہا

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ٤٤٦)

کرے کہ وہ مکان مذکور مع اسباب و آلات قابلِ قیام و سکونت کے ہے یا کوئی مکان دوسرا موافق مقدور اپنے اور مقدور زوجہ کے کہ بیٹی ذی مقدور ہے، حسبِ گنجایش قیام مع اسباب کے تجویز کرے، کیونکہ شوہر پر مکان لائق رہنے زوجہ کے مع اسباب فرض ہے۔ شرعاً کہ اس میں عیش و عشرت سے بلا تنگی و تکلیف اوقات بسر ہو، چنانچہ خدا تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَ عَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ نیز کتبِ فقہ میں مذکور ہے:

"تجب لها السكنىٰ في بيت خال عن أهله وأهلها بقدر حالها كطعام وكسوة انتهىٰ ما في الدر المختار مختصراً. قوله: بقدر حالهما في اليسار والإعسار فليس مسكن الأغنياء كمسكن الفقراء"[1] كذا في الشامي.

یعنی مکان دینا زوجہ کو زوج پر واجب ہے بقدر حال زوجین کے مانند طعام و لباس کے، پس مکان مالدار کا برابر نہیں ہوتا محتاج کے مکان سے۔ یعنی زوجہ مالدار کی بیٹی ہے تو اس کے حسبِ حال بھی من وجہ رعایت چاہیے اور جب زوج اور زوجہ برابر مالدار ہوں تو بہر حال رعایت طعام لذیذ و لباس فاخرہ و مکان فراخ موافق گنجایش قیام زوجہ کے مع اسباب اس کے ضرور ہے، آیت ﴿عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ﴾ صریح دلالت کرتی ہے۔

"وذكر الخصاف أن لها أن تقول: لا أسكن مع والديك وأقربائك في الدار فأفرد لي دارا. قال صاحب الملتقط: هذه الرواية محمولة علىٰ الموسرة الشريفة، وما ذكرنا قبله أن إفراد بيت في الدار كاف، إنما هو في المرأة الوسط اعتبارا في السكنىٰ بالمعروف. قوله: اعتبارا في السكنىٰ بالمعروف. إذ لا شك أن المعروف يختلف باختلاف الزمان والمكان، فعلىٰ المفتي أن ينظر إلىٰ حال أهل زمانه وبلده، إذ بدون ذلك لا تحصل المعاشرة بالمعروف، وقد قال تعالىٰ ﴿وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦] كذا في الشامي حاشية الدر المختار."[2]

[عورت کا حق یہ ہے کہ مرد سے کہہ دے کہ میں تیرے ماں باپ اور تیرے رشتے داروں کے ساتھ ایک مکان میں نہیں رہوں گی، میرے لیے علاحدہ مکان کا بندوبست کر۔ یہ دولت مند کے متعلق ہے اور اوسط درجے کے مرد کی بیوی کے لیے اتنا ہی حق ہے کہ وہ مکان میں سے ایک علاحدہ کمرے کا مطالبہ کرے اور یہ جو دستور کے مطابق کہا ہے، یہ تو ظاہر ہے کہ ہر جگہ کا ایک ہی دستور نہیں ہوتا، وہ علاقے اور زمانے کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے اور مفتی کو چاہیے کہ تمام حالات کا لحاظ رکھے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''ان کو تنگ کرنے کے لیے تکلیف نہ دو'']

---

[1] رد المحتار (٣/ ٦٠٠)

[2] رد المحتار (٣/ ٦٠٢)

پس بموجب دلائلِ شرعیہ محررہ، نیز مطابق عرف و حال زوجہ کے قول ہندہ کا حق ہے نہ کہ زید کا، فماذا بعد الحق إلا الضلال، کما لا یخفیٰ علی العلماء أولي الألباب. قد حررہ الراجي رحمة اللہ المنان: محمد عبد الرحمن، عفي عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## بیوی اور بچوں کا نان ونفقہ خاوند کے ذمے فرض ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کا نکاح ہندہ کے ساتھ ہوا۔ عرصہ تخمیناً تیرہ برس کا گزرا، بدستور موافق آپس میں رہے۔ اب عرصہ دو سال کا گزرا ہے کہ زید نے ہندہ مذکورہ کو مع تین بچے خورد سال کے ہندہ کے والدین کے ہاں بھیج دیا ہے۔ ہنوز ہندہ اور بچوں کے نان و نفقہ اور پارچہ وغیرہ سے اسے کچھ خبر نہیں۔ والدین ہندہ کے ہندہ کو اور تینوں بچوں کی پرورش کر رہے ہیں اور بہر صورت خبر گیران ہیں۔ اب ہندہ مذکورہ دعویٰ نان ونفقہ و پرورش بچوں خرد سالہ کا زید پر کرتی ہے اور حق حقوق اپنا اور بچوں خرد سالہ کا زید سے طلب کرتی ہے۔ زید مذکور عرصہ دو برس سے غیر کے ہاں کھاتا پیتا ہے اور ہندہ اور بچوں کا کچھ خبر گیران نہیں ہے۔

پس سوال یہ ہے کہ ہندہ مذکورہ کا اور بچوں خرد سالہ کا نان ونفقہ و پارچہ اور پرورش زید پر عند الشرع فرض و واجب ہے یا نہیں؟ کتاب اللہ و حدیثِ رسول اللہ ﷺ سے جواب اس کا تحریر فرمائیں اور عند اللہ اجرِ عظیم پائیں۔

**جواب** صورت مذکورہ میں ہندہ مذکورہ کا نان ونفقہ اور خرد سال بچوں کا نان ونفقہ و پرورش زید پر بلاشبہہ فرض و واجب ہے۔ ہندہ اپنے اور اپنے بچوں کے تمام حقوق واجبہ کا زید پر دعویٰ کر کے شرعاً لے سکتی ہے اور زید بوجہ نہ ادا کرنے ان کے حقوق کے بہت بڑا ظالم اور گناہگار ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"النفقة واجبة للزوجة علیٰ زوجها، مسلمة کانت أو کافرة، إذا أسلمت نفسها إلیٰ منزله فعلیها نفقتها و کسوتها و سکناها، والأصل في ذلك قوله تعالیٰ: ﴿لِيُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ﴾ [الطلاق: ۷] وقوله تعالیٰ: ﴿وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ [البقرة: ۲۲۳] وقوله ﷺ: في حدیث حجة الوداع: ولهن علیکم رزقهن و کسوتهن بالمعروف"[2] انتهیٰ

[عورت کا خرچ مرد کے ذمے واجب ہے، خواہ عورت مسلمان ہو یا کافرہ، جب کہ وہ مرد کے گھر میں رہے اور اصل اس میں اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ ''طاقت والا اپنی طاقت کے مطابق خرچ کرے۔'' نیز فرمایا: ''دستور کے مطابق باپ کے ذمے عورت کا روٹی اور کپڑا ہے۔'' آنحضرت نے فرمایا: ان کی روٹی

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۱۱۴)
[2] الهداية (۱/ ۲۸۵)

کپڑا دستور کے مطابق تمھارے ذمے ہے]

نیز ہدایہ میں ہے:

"ونفقة الأولاد الصغار علیٰ الأب، لا يشاركه فيها أحد، كما لا يشاركه في نفقة الزوجة، لقوله تعالىٰ: ﴿وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ﴾ والمولود له هو الأب، وفيه أيضاً: ونفقة الصغير واجبة علیٰ أبيه وإن خالفه في دينه، كما تجب نفقة الزوجة علیٰ الزوج وإن خالفته في دينه"[1] انتهیٰ

[چھوٹے بچوں کا خرچ باپ کے ذمے ہے۔ اس میں اور کوئی بھی شریک نہ ہوگا، جیسے بیوی کے نفقے میں اور کوئی شریک نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اور باپ کے ذمے ہے، ان کا خرچ'' چھوٹے بچے کا خرچ باپ کے ذمے رہے گا، اگرچہ وہ دین میں اس کے مخالف ہو، جیسے کہ بیوی کا خرچہ واجب ہوتا ہے، اگرچہ وہ دین میں اس کے مخالف ہو]

بلوغ المرام میں ہے:

"عن حكيم بن معاوية عن أبيه قال: قلت: يا رسول الله! ما حق زوج أحدنا عليه؟ قال: تطعمها إذا أكلتَ، وتكسوها إذا اكتسيتَ"[2] الحديث.

[حکیم بن معاویہ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول ﷺ! ہماری بیویوں کا ہم پر کیا حق ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تو کھائے تو اس کو بھی کھلا اور جب تو پہنے تو اس کو بھی پہنا]

نیز بلوغ المرام میں ہے:

"عن عبد الله بن عمرؓ قال: قال رسول الله ﷺ: كفىٰ بالمرء اثماً أن يضيع من يقوت"[3] رواه النسائي، وهو عند مسلم بلفظ: "أن يحبس عمن يملك قوته"[4]

[آپ ﷺ نے فرمایا کہ آدمی کو اتنا ہی گناہ کافی ہے کہ جن کی روزی ان کے ذمے ہے، ان کو ضائع کردے]

خلاصہ یہ کہ زید پر اس کی زوجہ ہندہ کا نان ونفقہ اور اس کے خرد سال بچوں کا نان ونفقہ فرض و واجب ہے اور ہندہ کو دعویٰ کرنے اور طلب کرنے کا استحقاق حاصل ہے۔ ہندہ اس صورت میں اگر بقدر کفایت اپنے اور اپنے بچوں کے بلا اطلاع زید کے اس کے مال سے چپکے سے لے لے تو جائز ہے۔

---

[1] الهداية (١/ ٢٩١)

[2] مسند أحمد (٤/ ٤٤٧) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٤٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٢٨٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٥٠) بلوغ المرام، رقم الحديث (١٠٢٨)

[3] سنن النسائي، رقم الحديث (٢٩٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (١٦٩٢)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٩٩٦)

”عن عائشة قالت: دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان علىٰ رسول اللهﷺ فقالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح، لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني إلا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل عليّ في ذلك من جناح؟ فقال: خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك“[1] متفق عليه. كذا في بلوغ المرام، والله تعالىٰ أعلم.

[ہند بنت عتبہ ابو سفیان کی بیوی آنحضرت ﷺ کے پاس آئی اور کہنے لگی: اے اللہ کے رسول ﷺ! ابوسفیان ایک بخیل آدمی ہے، مجھے اتنا خرچہ نہیں دیتا، جو میری اولاد کو اور مجھے کافی ہو، میں اس کے مال میں سے چوری لیتی ہوں، مجھے کوئی گناہ تو نہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کے مال میں سے دستور کے مطابق بقدرِ کفایت لے لیا کرو]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[2] سید محمد نذیر حسین

## نکاحِ اول کے وقت دوسری شادی نہ کرنے کی شرط لگانا:

سوال ① کیا فرماتے ہیں علمائے دین و حامیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ زید کا نکاح مسماۃ کبریٰ سے اس شرط پر ٹھہرا کہ مسماۃ کبریٰ کی حیات میں دوسرا نکاح نہ کروں گا۔ اگر کروں تو جس عورت سے نکاح کروں، وہ مطلقہ مغلظہ شمار ہو۔ چنانچہ قبل نکاح مسمیٰ زید نے مسماۃ کبریٰ کے حق میں ایک اقرارنامہ بایں الفاظ لکھ دیا کہ ”زمانہ حال میں اکثر عاقبت نااندیش متعدد نکاح کرتے ہیں، جو باعثِ اذیت ہوتے ہیں۔ میں اقرار کرتا ہوں کہ میں تاحیات مسماۃ کبریٰ کوئی عقدِ نکاح نہ کروں گا اور نہ کسی اور کے کیے ہوئے عقد کو اپنے لیے جائز رکھوں گا سوائے مسماۃ مذکورہ کے۔ اگر کوئی عورت میرے نکاح میں داخل ہو تو وہ میری طرف سے مطلقہ مغلظہ شمار ہوگی اور میں قصورِ شرعی اور قانون کے مواخذے کا پابند ہوں گا۔“

اس اقرار نامے کی تحریر کے بعد مسماۃ کبریٰ کا نکاح مسمیٰ زید سے ہوگیا۔ اگر زید اس شرط مندرجہ بالا کی پابندی اپنے اوپر لازم نہ گردانتا تو مسماۃ مذکورہ کا نکاح زید سے نہ ہوتا۔ مسمیٰ زید نے اس نکاح سے کئی برس بعد مسماۃ کبریٰ کی حیات میں خلاف مرضی مسماۃ کبریٰ کے مسماۃ ہندہ سے نکاح کرلیا تو زید کا یہ نکاح ثانی مسماۃ ہندہ سے اس صورت متذکرہ بالا میں جائز ہے یا نہیں اور مسماۃ ہندہ مسمی زید کی طرف سے فوراً مطلقہ مغلظہ ہوگئی یا نہیں اور مسماۃ ہندہ کس قدر مہر کی مستحق ہوگی یا نہیں اور ہوگی تو کس قدر؟

② زید نے بعد نکاح مندرجہ بالا کے ہندہ کے نام حسبِ ذیل طلاق نامہ لکھ دیا کہ میں نے شرعی احکام کے بموجب آپ کو شرعی طلاق دی، اس لیے شرعی الفاظ ادا کرتا ہوں: طلاق، طلاق، طلاق تو اس تحریر کا کیا اثر ہوگا؟

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٣٦٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧١٤) بلوغ المرام، رقم الحديث (١١٤٩)
② فتاویٰ نذیریہ (٣/ ١٠٧)

(۳) ان تمام حالات میں اگر زید مسماۃ ہندہ سے رجوع کرے تو رجوع کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ جو لوگ باوجود علم اس رجوع کرانے میں ساعی ہوں، ان کی نسبت عند الشرع کیا حکم ہے؟

**جواب** پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ زید نے مسماۃ کبریٰ سے جو اس شرط پر نکاح کیا ہے کہ مسماۃ کبریٰ کی حیات میں دوسرا نکاح نہیں کروں گا، سو یہ شرط واجب الایفاء نہیں ہے۔

"نیل الأوطار" (٦/ ٥٥) میں ہے:

"وأخرج الطبراني في الصغير بإسناد حسن عن جابر أن النبيﷺ خطب أم مبشر بنت البراء بن معرور فقالت: إني شرطت لزوجي أن لا أتزوج بعده فقال النبيﷺ: إن هذا لا يصلح"[1]

[نبی اکرم ﷺ نے ام مبشر بنت براء بن معرور کو پیغامِ نکاح دیا تو اس نے کہا: میں نے اپنے خاوند سے شرط کر لی تھی کہ تیرے بعد کوئی نکاح نہ کروں گی تو آپ نے فرمایا: یہ شرط صحیح نہیں ہے]

زید نے جو یہ تعلیق کی ہے کہ اگر دوسرا نکاح کروں تو جس عورت سے نکاح کروں، وہ مطلقہ مغلظہ شمار ہو، سو یہ تعلیق بے کار ولغو ہے، پس زید کا یہ نکاح ثانی مسماۃ ہندہ سے جائز ہے۔ مسماۃ ہندہ زید کی طرف سے فوراً مطلقہ نہیں ہوئی اور یہی جمہور صحابہ وتابعین ومن بعدہم کا مذہب ہے۔ منتقیٰ میں ہے:

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول اللهﷺ: لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك. رواه أحمد والترمذي، وقال: حديث حسن، وهو أحسن شيئ روي في هذا الباب. وأبو داود و قال فيه: ولا وفاء نذر إلا فيما يملك. ولابن ماجة منه: لا طلاق فيما لا يملك. وعن المسور بن مخرمة أن النبيﷺ قال: لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك. رواه ابن ماجه"[2]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ابن آدم جس چیز کا مالک نہیں، اس میں اس کی نذر نہیں، جس چیز کا مالک نہیں، اس کو آزاد نہیں کر سکتا، جس کا مالک نہیں، اس کو طلاق نہیں دے سکتا اور آپ ﷺ نے فرمایا: نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے اور ملک سے پہلے آزادی نہیں ہے]

"نیل الأوطار" (٦/ ١٦٧) میں ہے:

"وأما التعليق نحو أن يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلىٰ أنه لا يقع" انتهىٰ

[وہ یوں کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے۔ جمہور صحابہ، تابعین اور بعد کے

(1) المعجم الصغير (٢/ ٢٧٤)

(2) منتقى الأخبار مع شرحه نيل الأوطار (٧/ ١٦)

لوگوں کا قول ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی]

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اس تحریر کا اثر جمہور اہلِ علم کے نزدیک یہ ہے کہ ہندہ پر طلاق واقع ہوگئی۔ رہی یہ بات کہ تین طلاق واقع ہوئی یا ایک؟ سو حدیث ابن عباس کی رو سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوئی۔ صحیح مسلم میں ہے:

"عن ابن عباس قال: كان الطلاق علىٰ عهد رسول اللهﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلاث واحدة"[1] الحديث

[ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر کے عہد میں اور حضرت عمر کی خلافت کے دو سال تک یہی دستور تھا کہ ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں]

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مذکور کی رو سے زید مسماۃ ہندہ سے رجوع کرنا چاہے تو رجوع جائز ہے اور جو لوگ موافق حدیث مذکور کے رجوع کرانے میں ساعی ہیں، وہ ایک امر جائز میں ساعی ہیں، ان پر کسی قسم کا مواخذہ نہیں ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## متعدد خاوندوں والی عورت جنت میں کس کو ملے گی؟

**سوال** کتاب "بہشت نامہ" میں حضرت رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ یہاں دنیا میں جس عورت نے کئی شوہر کیے ہوں گے، پہلے جس کے نکاح میں ہوئی ہوگی، وہی شوہر اس کو روزِ قیامت میں بہشت میں ملے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ مسئلہ راست ہے تو بیوؤں سے عقدِ ثانی کرنا محض فعل بے فائدہ ہے۔

**جواب** کتاب "بہشت نامہ" یہاں موجود نہیں ہے کہ دیکھا جائے کہ کیسی کتاب ہے اور کس کی تصنیف ہے اور جو روایت لکھی ہے، حدیث کی کس معتبر کتاب سے لکھی ہے، لیکن شیخ الاسلام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير" (ص: ۲۸۵ چھاپہ دہلی) میں امام بیہقی سے حذیفہ رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ جس عورت نے دنیا میں کئی شوہر کیے ہوں گی، قیامت میں وہ عورت پچھلے شوہر کو ملے گی۔ تلخیص الحبیر کی عبارت یہ ہے:

"المرأة لآخر أزواجها في الدنيا"[3] [یعنی وہ عورت اپنے آخری دنیوی خاوند کو ملے گی]

یہ قول حذیفہ کا اگرچہ ظاہراً موقوف ہے، لیکن حکماً مرفوع ہے۔ كما تقرر في الأصول.

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٧٢)
[2] فتاویٰ نذیریه (٢/ ٤٢٢)
[3] یہ حدیث مرفوعاً بھی مروی ہے۔ دیکھیں: السلسلة الصحيحة، رقم الحديث (١٢٨١)

کتبہ: محمد عبد الرحمٰن المبارکفوري، عفي عنه

**سوال** زید نے ہندہ کے ساتھ نکاح کیا، بعد چند روز یا چند ماہ یا چند سال قبل تولد اولاد یا بعد تولد اولاد زید کا انتقال ہوا۔ بعدہ بعد عدت ہندہ نے نکاح ثانی عمرو کے ساتھ کر لیا۔ اب اس میں دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ روزِ قیامت کے حساب کے بعد، مثلاً: زید بہ باعث نکوکاری جنتی ہوا اور ہندہ برعکس اس کے اور دوسری صورت یہ کہ زید و ہندہ دونوں جنتی ہوئے، بہرکیف جنت میں ہندہ زید کو ملے گی یا عمرو کو؟

مرسلہ: احمد محمدی از مکان مولوی غلام یحییٰ صاحب وکیل ہائیکورٹ۔ الٰہ آباد۔

**جواب** بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو اختیار دیا جائے گا، جس کو چاہے اختیار کر لے اور بعض روایت سے مستفاد ہوتا ہے کہ جو شوہر دنیا میں اس کے ساتھ حسنِ خلق کے ساتھ زیادہ برتاؤ رکھتا تھا۔[1] بعض سے ظاہر ہوتا ہے کہ آخری شوہر کو دی جائے گی۔[2] (معجم طبرانی ومسند بزار وطبقات ابن سعد) واللہ أعلم بالصواب.

کتبہ: ابو الفیاض محمد عبد القادر اعظم گڑھی مئوی۔ مہر مدرسہ (۲۵/۹/۹۴)

**هو الموفق** اس بارے میں کہ عورت کس شوہر کو ملے گی؟ وہی تین روایتیں جو جواب میں لکھی گئی ہیں، نقل کی جاتی ہیں، مگر جن کتابوں سے یہ روایتیں نقل کی جاتی ہیں، وہ یہاں موجود نہیں کہ ان میں دیکھ کر ان روایتوں کا صحیح ہونا یا ضعیف ہونا معلوم ہو۔ واللہ أعلم بالصواب. کتبہ: محمد عبدالرحمان المبارکفوري[3]



## زنا حلال کو حرام نہیں کرتا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ موطوۃ الابن سے اگر والد جبراً وطی کرے تو کیا وہ ابن پر حرام ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اب ابن کو اس سے وطی کرنا جائز ہے یا نہیں اور کسی صورت سے اس کو ابن کے گھر میں رہنا جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز نہیں ہے تو اس کا نکاحِ اول فسخ سمجھا جائے گا یا ضرورت طلاق کی ہوگی؟

**جواب** بصورتِ مرقومہ جب زید نے اپنی بہو سے جبراً وطی کی تو اس صورت میں وہ اپنے خاوند کے نکاح سے باہر ہو گئی: "کما قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ [النساء: ۲۲] [جن عورتوں سے تمھارے باپوں نے نکاح کیا ہے، تم ان سے نکاح نہ کرو] اس آیت کی تفسیر میں اکثر مفسرین نے یوں تحریر کیا ہے: "أي ما وطي آباؤکم" [جن سے تمھارے باپوں نے صحبت کی ہو] وطی حرام ہو، خواہ حلال۔

"الصهرية تثبت بالعقد الجائز وبالوطي حلالا كان أو عن شبهة أو زنا، قاضي خان.

فمن زنىٰ بأمرأة حرمت عليه أمها وإن علت وابنتها وإن سفلت وكذا تحرم المزني

[1] المعجم الکبیر (۲۳/۳۶۷) امام ہیثمی فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں سلیمان بن ابی کریمہ ضعیف ہے۔

[2] المعجم الأوسط (۳/۲۷۵) السلسلة الصحیحة (۱۲۸۱)

[3] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۳۹۶)

بها علىٰ آباء الزاني وأجداده وإن علوا وأبنائه وإن سفلوا"[1] (كذا في فتح القدير)

[مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، جائز نکاح سے بھی اور صحبت سے بھی، خواہ صحبت حلال ہو یا مشتبہ یا زنا سے، اگر کوئی کسی عورت سے زنا کرے تو اس پر اس کی ماں اور بیٹی حرام ہوجائے گی۔ اگر چہ کتنی پشتوں تک ہو اور اسی طرح زانیہ عورت زانی کے باپ اور بیٹے پر حرام ہوجائے گی۔ اگر چہ کتنی پشتیں کیوں نہ ہوں]

نیز نکاح سے باہر ہوجانے کے بعد کسی صورت سے اس کو اپنے خاوند کے گھر رہنا جائز نہیں، کیونکہ حرمتِ مصاہرت مؤبدہ ہوتی ہے، یعنی کوئی زمانہ اس کے لیے شوہر سے حلت کا ثابت نہیں ہوتا:

"حرمة النكاح علىٰ نوعين: مؤبدة وغير مؤبدة، فالمؤبدة تثبت بالنسب والرضاع والصهرية"[2] (قاضي خان)

[نکاح کی حرمت دو قسم کی ہے، ہمیشہ کی اور وقتی۔ سو ہمیشہ کی حرمت نسب، رضاعت اور مصاہرت کی وجہ سے ہوتی ہے]

طلاق کے لیے نکاح ضروری ہے، اس صورت میں جب نکاح جاتا رہا تو طلاق کی کچھ ضرورت نہیں۔ واللہ أعلم بالصواب. حرره: حبيب أحمد دهلوى. صح الجواب. عبد الجليل، عفي عنه.

**هو الموفق** مسئلہ مرقومہ میں واضح ہو کہ جب موطوۃ الابن سے والد نے جبراً وطی کی تو اس سے وہ ابن پر حرام نہ ہوئی اور نہ اس کا نکاح فسخ ہوا، بلکہ وہ ابن کے نکاح میں علی حالہا باقی ہے، ہاں والد اس حرام کاری سے سخت گناہ گار ہوا، لیکن اس کی حرام کاری کی وجہ سے موطوءۃ الابن، ابن پر حرام نہیں ہوئی، اس واسطے کہ ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾ میں نکاح سے مراد نکاحِ شرعی ہے، نہ کہ مجرد وطی، حلال ہو خواہ حرام، اور جمہور کا یہی مذہب ہے۔

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: "وحجتهم (أي حجة الجمهور) أن النكاح في الشرع إنما يطلق علىٰ المعقود عليها لا علىٰ مجرد الوطي"[3] انتهىٰ

[جمہور کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں نکاح عقد کا نام ہے نہ کہ مطلق وطی کا]

نیز حدیث مرفوع: "لا يحرم الحرام الحلال. أخرجه الدارقطني والطبراني عن عائشة، و ابن ماجه عن ابن عمر رضی اللہ عنہما"[4] سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صورتِ مسئولہ میں موطوءۃ الابن، ابن کے نکاح سے باہر نہیں ہوئی، بلکہ اس کے نکاح میں باقی ہے۔ والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

---

① فتح القدير (٣/ ٢١٩)

② فتاویٰ قاضي خان (١/ ١٧٧)

③ فتح الباري (٩/ ١٥٧)

④ سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٠١٥) المعجم الأوسط (٥/ ١٠٤) سنن البيهقي (٧/ ١٦٨) یہ حدیث ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة (٣٨٥)

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا الله عنه. سید محمد نذیر حسین[1]

## زانی مرد اور عورت کا باہم نکاح کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عورت حمل زنا والی کا عقد اس شخص کے ساتھ جس کا حمل ہے، درست ہے یا نہیں؟ اگر اس میں اختلاف ہو تو فتویٰ کس پر ہے؟ دلیل سے مرحمت فرمائیں۔

**جواب** شخص مذکور کا نکاح عورت مذکورہ کے ساتھ جائز ہے، بشرطیکہ زنا عورت مذکورہ سے اتفاقاً صادر ہوا ہو اور زنا کی عادی اور پیشہ والی نہ ہو، کیونکہ زانیہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ فتویٰ کس پر ہے؟ سو اس بارے میں کوئی صریح قول نظر نہیں پڑا، لیکن فتویٰ کے قابل یہی قول ہے، کیونکہ دلیل کی رو سے بھی قوی ہے۔

والله أعلم بالصواب. حررہ: ابو محمد عبد الحق اعظم گڑھی

**هو الموفق** جواب صحیح ہے اور عند الحنفیہ اسی پر فتویٰ ہے۔ رد المحتار میں ہے:

"وصح نكاح حبلیٰ من الزنا عندهما، وقال أبو يوسف: لا يصح، والفتویٰ علیٰ قولهما، كما في القهستاني"[2] انتهیٰ

[زنا سے حاملہ عورت کا نکاح امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک صحیح نہیں اور فتویٰ پہلے قول پر ہے]

نیز درِمختار میں ہے: "لو نكحها الزاني حل له وطيها اتفاقا"[3] انتهیٰ

[اگر زانی ہی اس عورت سے نکاح کرے تو اس کو اس سے صحبت کرنا جائز ہے]

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا الله عنه.[4]

## نکاحِ متعہ کی حرمت:

**سوال** ما قولكم أيها العلماء ـ رحمنا ورحمكم الله تعالیٰ ـ هل ثبت عن رسول الله ﷺ في المتعة التي أحلتها فرقة باغية، شيء نقتدي به ونتبع؟ وهل اختلف الصحابة في حلتها وحرمتها ـ رضي الله تعالیٰ عنهم ـ أم اتفقوا علیٰ حرمتها؟ وهل ثبت عن تابعيهم في حكمها شيء يحتج به أم لا؟ بينوا بالقول الفاصل. جزاكم الله تعالیٰ في الآجل والعاجل.

[کیا فرماتے ہیں علمائے دین کہ شیعہ متعہ کو حلال کہتے ہیں۔ کیا رسول اللہ ﷺ سے اس کا جواز ثابت ہے

---

[1] فتاویٰ نذیریه (۲/ ۴۲۵)

[2] رد المحتار (۳/ ۴۸)

[3] مصدر سابق.

[4] فتاویٰ نذیریه (۲/ ۴۷۱)

اور کیا صحابہ کا اس میں اختلاف ہے یا اس کی حرمت پر سب متفق ہیں اور کیا تابعین سے کوئی ایسی چیز ثابت ہے، جس سے اس کا ثبوت مل سکے]

**جواب** لم يثبت عن رسول اللهﷺ في المتعة شيئ يدل علىٰ حلتها بعد ما حرمها، بل ثبت عنهﷺ ما يدل علىٰ حرمتها. قال البخاري في صحيحه: باب نهى النبيﷺ عن المتعة أخيرا. قال الحافظ في الفتح: قوله: أخيراً. يفهم منه أنه كان مباحاً، وأن النهي عنه وقع في آخر الأمر، وليس في أحاديث الباب التي أوردها التصريح بذلك، لكن قال في آخر الباب: إن عليا بين أنه منسوخ، وقد وردت عدة أحاديث صحيحة صريحة بالنهي عنها بعد الإذن فيها، وأقرب ما فيها عهدا بالوفاة النبوية ما أخرجه أبو داود من طريق الزهري قال: كنا عند عمر بن عبد العزيز فتذاكرنا متعة النساء فقال رجل، يقال له ربيع بن سبرة: أشهد على أبي أنه حدث أن رسول اللهﷺ نهى عنها في حجة الوداع.[1] انتهىٰ.

ولم يختلف الصحابةؓ والتابعونؒ في حلتها وحرمتها، بل اتفقوا علىٰ حرمتها، وما ذكر عن بعض الصحابة والتابعين من إباحتها فهو لا يدل علىٰ أنه مذهبهم، لأنه كما نقل عنهم الإباحة، كذلك نقل عنهم التحريم أيضاً.

قال الحافظ في الفتح: قال الخطابي: تحريم المتعة كالإجماع إلا عن بعض الشيعة، ولا يصح علىٰ قاعدتهم في الرجوع في المختلفات إلىٰ علي وآل بيته فقد صح عن علي أنها نسخت، ونقل البيهقي عن جعفر بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال: هي الزنا بعينه. قال الخطابي: ويحكى عن ابن جريج جوازها. انتهىٰ، وقد نقل أبو عوانة في صحيحه عن ابن جريج أنه رجع عنها بعد أن روى بالبصرة في إباحتها ثمانية عشر حديثا، وقال ابن دقيق العيد: ما حكاه بعض الحنفية عن مالك من الجواز خطأ، فقد بالغ المالكية في منع النكاح المؤقت حتى أبطلوا توقيت الحل بسببه؛ فقالوا: لو علق علىٰ وقت لا بد من مجيئه وقع الطلاق الآن، لأنه توقيت للحل فيكون في معنى نكاح المتعة. قال عياض: وأجمعوا علىٰ أن شرط البطلان التصريح بالشرط فلو نوى عند العقد أن يفارق بعد مدة صح نكاحه إلا الأوزاعي فأبطله، واختلفوا هل يحد ناكح المتعة أو يعزر علىٰ قولين؟ مأخذهما أن الاتفاق بعد الخلاف هل يرفع الخلاف المتقدم

وقال القرطبي: الروايات كلها متفقة علىٰ أن زمن إباحة المتعة لم يطل، وأنه حرم، ثم أجمع السلف والخلف علىٰ تحريمها إلا من لا يلتفت إليه من الروافض، وجزم جماعة من

[1] فتح الباري (٩/ ١٦٧)

الأئمة بتفرد ابن عباس بإباحتها فهي من المسألة المشهورة، وهي ندرة المخالف، ولكن قال ابن عبد البر: أصحاب ابن عباس من أهل مكة واليمن على إباحتها، ثم اتفق فقهاء الأمصار على تحريمها، وقال ابن حزم: ثبت على إباحتها بعد رسول اللهﷺ ابن مسعود ومعاوية وأبو سعيد وابن عباس وسلمة ومعبد ابنا أمية بن خلف وجابر و عمرو بن حريث، ورواه جابر عن جميع الصحابة مدة رسول اللهﷺ وأبي بكر وعمر إلى قرب خلافة عمر، قال: ومن التابعين: طاؤس و سعيد بن جبير و عطاء وسائر فقهاء مكة.

قلت: وفي جميع ما أطلقه نظر، أما ابن مسعود فمستنده فيه الحديث الماضي في أوائل النكاح، وقد بينت فيه ما نقله الإسماعيلي من الزيادة فيه المصرحة عنه بالتحريم، وقد أخرجه أبو عوانة من طريق أبي معاوية عن إسماعيل بن أبي خالد، و في آخره: ففعلنا ثم ترك ذلك.

وأما معاوية فأخرجه عبد الرزاق من طريق صفوان بن يعلىٰ بن أمية أخبرني يعلىٰ أن معاوية استمتع بامرأة بالطائف، وإسناده صحيح، لكن في رواية أبي الزبير عن جابر عند عبد الرزاق أيضاً أن ذلك كان قديما، ولفظه: استمتع معاوية مقدمة الطائف بمولاة لبني الحضرمي، يقال لها: معانة. قال جابر: ثم عاشت معانة إلى خلافة معاوية فكان يرسل إليها بجائزة كل عام، وقد كان معاوية متبعا لعمر مقتديا به فلا يشك أنه عمل بقوله بعد النهي، ومن ثم قال الطحاوي: خطب عمر فنهىٰ عن المتعة، ونقل ذلك عن النبيﷺ فلم ينكر عليه ذلك منكر، و في هذا دليل علىٰ متابعتهم له علىٰ ما نهى عنه.

وأما أبو سعيد فأخرج عبد الرزاق عن ابن جريج أن عطاء قال: أخبرني من شئت عن أبي سعيد قال: لقد كان أحدنا يستمتع بملء القدح سويقا، وهذا مع كونه ضعيفا للجهل بأحد رواته، ليس فيه التصريح بأنه كان بعد النبيﷺ، وأما ابن عباس فتقدم النقل عنه والاختلاف هل رجع أو لا، وأما سلمة ومعبد فقصتهما واحدة، اختلف فيها: هل وقع لهذا أو لهذا فروى عبد الرزاق بسند صحيح عن عمرو بن دينار عن طاؤس عن ابن عباس: قال لم يرع عمر إلا أم أراكة قد خرجت حبلىٰ فسألها عمر فقالت: استمتع بي سلمة بن أمية، وأخرج من طريق أبي الزبير عن طاؤس فسماه معبد بن أمية.

وأما جابر فمستنده قوله: فعلناها، وقد بينته قبل، ووقع في رواية أبي نضرة عن جابر عند مسلم: فنهانا عمر فلم نفعله بعد، فإن كان قوله: فعلنا. يعم جميع الصحابة فقوله: ثم لم نعد. يعم جميع الصحابة فيكون إجماعاً، وقد ظهر أن مستنده الأحاديث الصحيحة التي بيناها.

وأما عمرو بن حريث، وكذا قوله: رواه جابر عن جميع الصحابة فعجيب، وإنما قال جابر: فعلناها، وذلك لا يقتضي تعميم جميع الصحابة، بل يصدق علىٰ فعل نفسه وحده، وأما ما ذكره عن التابعين فهو عند عبدالرزاق عنهم بأسانيد صحيحة، وقد ثبت عن جابر عند مسلم: فعلناها مع رسول اللهﷺ، ثم نهانا عمر فلم نعد لها. فهذا يرد عده جابرا فيمن ثبت علىٰ تحليلها، وقد اعترف ابن حزم مع ذلك بتحريمها لثبوت قولهﷺ: إنها حرام إلىٰ يوم القيامة. قال فأمنا بهذا القول نسخ التحريم[1] والله تعالىٰ أعلم.

الراقم: أبو محمد عبد الحق أعظم گڈهي عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

[رسول اللہ ﷺ سے متعہ کے متعلق کوئی ایسی چیز ثابت نہیں ہے، جس سے اس کی حلت معلوم ہو، بلکہ اس کی حرمت آنحضرت ﷺ سے صریحاً ثابت ہے۔ امام بخاری نے باب باندھا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے آخر عمر میں متعہ کو حرام کر دیا تھا۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں اس کی اجازت دی گئی تھی، لیکن اس باب میں امام بخاری نے جو احادیث ذکر کی ہیں ان میں اس بات کی تصریح نہیں، تاہم انھوں نے آخر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ متعہ کی اجازت منسوخ ہوگئی، چند ایک احادیث اس کی صریح اجازت کے بعد اس کی صریح حرمت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور نبی اکرم ﷺ کی وفات کے سب سے زیادہ قریب وہ حدیث ہے، جس کو ربیع بن سبرہ نے روایت کیا کہ عمر بن عبدالعزیز کے پاس چند لوگوں میں متعہ کے متعلق تذکرہ ہوا تو ربیع نے کہا کہ میرے باپ نے مجھ کو حدیث سنائی کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں متعہ سے منع فرمایا۔

صحابہ اور تابعین اس کی حرمت پر متفق ہیں اور بعض صحابہ اور تابعین سے جو اس کی اباحت منقول ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ان کا مذہب ہے، بلکہ ان سے اس کی تحریم بھی منقول ہے۔ خطابی نے کہا: متعہ کی حرمت پر اُمت کا اجماع ہے، ماسوائے چند ایک شیعہ کے اور وہ بھی اختلافی مسائل میں علی اور آلِ بیت کی طرف رجوع کرنے کے اپنے قاعدے کے مطابق حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس کو ثابت نہیں کر سکتے، کیوں کہ ان سے اس کا نسخ ثابت ہے امام جعفر سے متعہ کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: یہ زنا ہے۔ ابن جریج سے اس کا جواز نقل کیا جاتا ہے، حالاں کہ ابوعوانہ سے ان کا رجوع ثابت ہے۔ بعض احناف نے جو امام مالک سے اس کا جواز نقل کیا ہے، وہ بالکل غلط ہے۔ مالکی تو اس کی حرمت میں اتنا مبالغہ کرتے ہیں کہ متعہ کی وجہ سے توقیت حل کے بھی قائل نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر نکاح کو وقت پر معلق کرے گا تو لازماً طلاق کا وقت آجائے گا تو اس کا انجام نکاحِ متعہ پر ہوگا۔ قاضی عیاض نے کہا: اگر نکاح کے وقت

[1] فتح الباري (٩/ ١٧٤)

کوئی آدمی کہے کہ میں اتنے سال کے بعد اس عورت کو طلاق دے دوں گا تو یہ نکاح باطل ہوگا اور اگر اس کا اظہار نہ ہو اور دل میں نیت ہو تو نکاح جائز ہوگا۔ اوزاعی اس کو بھی باطل کہتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے کہ متعہ کرنے والے پر حد لگائی جائے یا تعزیر؟ قرطبی نے کہا: متعہ کی تمام روایات متفق ہیں کہ متعہ کا زمانہ کچھ زیادہ دیر نہیں رہا۔ اس کے بعد جب حرام ہوا تو ہمیشہ کے لیے اس کی حرمت پر سلف اور خلف کا اتفاق ہوگیا اور روافض میں سے چند لوگ اس کے قائل ہیں۔ بعض لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کی حلت نقل کی ہے اور اتنا مشہور مسئلہ ہونے کے باوجود ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کا جواز ایک عجیب بات ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابن مسعود، معاویہ، ابو سعید، ابن عباس، سلمہ و معبد بن امیہ بن خلف، جابر، عمرو بن حریث رضی اللہ عنہم سے متعہ کا جواز نقل کیا جاتا ہے اور تابعین میں سے طاوس، سعید بن جبیر اور عطا سے بیان کیا جاتا ہے، لیکن ان سب کی اسناد ضعیف ہیں اور بعض میں پہلے کا ذکر ہے اور بعد میں حرمت نقل کی ہے۔ چناں چہ ابن مسعود اور معاویہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کے آخر میں ہے کہ پھر متعہ حرام ہوگیا۔ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے طائف میں بنی حضرمی کی ایک لونڈی معانہ نامی سے متعہ کیا تھا، جو امیر معاویہ کی خلافت تک زندہ رہی۔ امیر معاویہ اس کو ہر سال کچھ ہدیہ وغیرہ دیا کرتے تھے۔ یہ متعہ بھی حرام ہونے سے پہلے کیا تھا۔ حضرت عمر نے ایک عورت سے خِطبہ کیا، لیکن اس کے بعد متعہ حرام ہوگیا تو ان کو اس سے روک دیا گیا۔ ابو سعید کی حدیث میں ہے کہ ہم میں سے کوئی آدمی ایک پیالہ بھر ستو سے متعہ کر لیا کرتا تھا۔ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کے دو راوی مجہول ہیں اور پھر اس میں یہ تصریح بھی نہیں ہے کہ حرمت کے بعد کا واقعہ ہے یا پہلے کا۔ عبداللہ بن عباس کے رجوع کے متعلق اختلاف ہے۔ سلمہ اور معبد کا قصہ ایک ہے، دو نہیں۔ معلوم نہیں کہ سلمہ کا واقعہ تھا یا معبد کا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت عمر نے ام راکہ کو حاملہ دیکھا تو اس سے پوچھا تو اس نے کہا: مجھ سے سلمہ بن اُمیہ نے متعہ کیا تھا۔ جابر کے متعلق یہ الفاظ حدیث میں موجود ہیں کہ "پہلے ہم نے متعہ کیا بعد میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ہم کو منع کر دیا۔" بعض نے جابر کے اس قول سے کہ "ہم نے متعہ کیا" اجماعِ صحابہ کا استدلال کیا ہے، لیکن یہ غلط ہے، کیوں کہ اس سے صرف ان کے فعل کا ثبوت ملتا ہے اور پھر اس کے متعلق یہ لفظ بھی قابلِ غور ہیں کہ حضرت عمر نے ہم کو منع کیا، پھر ہم نے متعہ نہ کیا۔ علامہ ابن حزم نے ایسے آدمیوں کے نام شمار کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اب متعہ حرام ہے، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی حرمت ہمیشہ کے لیے ثابت ہے]

**هوالموفق** قال الحازمي في كتابه الاعتبار بسنده إلى ابن مسعود: يقول: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ وليس معنا نساء، فأردنا أن نختصي فنهانا عن ذلك رسول الله ﷺ، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة

إلىٰ أحل بالشيئ. هذا طريق حسن صحيح، وهذا الحكم كان مباحاً ومشروعاً في صدر الإسلام، وإنما أباحه النبيﷺ للسبب الذي ذكره ابن مسعود، وإنما ذلك يكون في أسفارهم، ولم يبلغنا أن النبيﷺ أباحه لهم وهم في بيوتهم ولهذا نهاهم عنه غير مرة، ثم أباجه لهم في أوقات مختلفة حتى حرمه عليهم في آخر أيامهﷺ في حجة الوداع، وكان تحريم تأبد لا توقيت فلم يبق اليوم في ذلك خلاف بين فقهاء الأمصار وأئمة الأمة إلا شيئا ذهب إليه بعض الشيعة، ويروى أيضاً عن ابن جريج جوازه، وسنذكر أحاديث تدل علىٰ صحة ما ادعيناه"[1]

[حازمی نے اپنی کتاب ''الاعتبار'' میں ابن مسعود سے روایت کیا ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جنگ کے لیے سفر میں تھے اور ہمارے ساتھ عورتیں نہیں تھیں، ہم نے خصی ہوجانے کا ارادہ کیا تو آپ نے ہم کو اس سے منع فرمایا اور ہم کو کچھ مدت تک عورتوں سے متعہ کرنے کی اجازت دے دی اور یہ حکم آغازِ اسلام میں جائز تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کو اس سبب کی وجہ سے مباح کیا جو ابن مسعود نے ذکر کیا ہے۔ سفروں میں اس کی اجازت ہوتی تھی، ہم تک کوئی ایسی بات نہیں پہنچی جس سے ثابت ہوتا ہو کہ آپ ﷺ نے اس کو صحابہ کے لیے حضر میں مباح کیا ہو، اس لیے آپ نے ان کو کئی مرتبہ اس سے منع کیا، پھر مختلف اوقات میں اس کی اجازت دی۔ تا آنکہ آپ ﷺ نے اس کو اپنے آخری ایام میں حجۃ الوداع کے موقع پر حرام کر دیا۔ یہ ابدی حرمت تھی، وقتی نہیں۔ آج باستثنائے بعض شیعہ تمام اُمتِ مسلمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ متعہ حرام ہے۔ ابن جریج سے بھی اس کا جواز مروی ہے۔ عن قریب ہم وہ احادیث ذکر کریں گے جو اس چیز کی صحت پر دلالت کرتی ہیں، جس کا ہم نے دعویٰ کیا ہے]

ثم ذكر الحازمي عدة أحاديث علىٰ دعواه. من شاء الوقوف عليها فليراجع كتابه الاعتبار (ص: ١٧٨) والله تعالىٰ أعلم.

[پھر حازمی نے اپنے دعوے پر چند احادیث ذکر فرمائی ہیں، جو شخص ان سے آگاہی چاہتا ہو، وہ ان کی کتاب "الاعتبار" (ص:۱۷۸) کا مطالعہ فرمالے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه.[2]

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ اہلِ تشیع متعۃ النساء کو بدلائل عقلی و حوالہ آیتِ قرآن مجید جائز بتلاتے ہیں، آیا متعہ مذہب اہل سنت والجماعت میں بھی جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز نہیں ہے تو وہ آیت جس کے ذریعے سے حکم متعہ منسوخ کیا گیا ہو، بالتصریح عام فہم اردو زبان میں ارقام فرمائیں؟

[1] الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (١/ ١٧٦)
[2] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٤٦٠)

**جواب** جاننا چاہیے کہ عموم آیت: ﴿وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ۝ اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُوْمِیْنَ۝ فَمَنِ ابْتَغٰی وَرَآءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعَادُوْنَ﴾ [المؤمنون: ٥ تا ٧] یعنی وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں، مگر اپنی بیبیوں پر اور لونڈیوں پر جن کے مالک ہوئے ان کے داہنے ہاتھ، پس بے شک وہ لوگ نہیں ملامت کیے گئے، پس جو کوئی سوا اس کے چاہے تو وہ حد سے بڑھنے والے ہیں۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوا کہ جو شخص اپنی زوجہ منکوحہ یا لونڈی مملوکہ کے علاوہ کسی اور قسم کی بے نکاحی عورت مثل متائی عورت وغیرہ سے فائدہ اٹھائے، وہ اللہ تعالیٰ کی مقررہ حد سے تجاوز کرنے والا ہے۔ پس اس آیت سے متعۃ النساء کی حرمت صاف ظاہر ہے، نیز اللہ تعالیٰ نے سورت نساء میں فرمایا: ﴿وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ مُّحْصِنِیْنَ غَیْرَ مُسٰفِحِیْنَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِیْضَةً﴾ [النساء: ٢٤]

مولانا شاہ عبدالقادر صاحب اس آیت کا ترجمہ یوں فرماتے ہیں: اور حلال ہوئیں تم کو جو ان کے سوا ہیں یوں کہ طلب کرو اپنے مال کے بدلے قید میں لانے کو نہ مستی نکالنے کو، پھر جو کام میں لائے تم ان عورتوں میں سے ان کو دو ان کے حق جو مقرر ہوئے۔

پھر اس آیت کے فائدے میں لکھتے ہیں: یعنی جو عورتیں حرام فرمائیں ان کے سوائے سب حلال ہیں، لیکن چار شرط سے: اول یہ کہ طلب کرو، یعنی زبان سے ایجاب و قبول درمیان آئے، دوسرے یہ کہ مال دینا قبول کرو، یعنی مہر، تیسرے یہ کہ قید میں لانے کی طرح ہو، مستی نکالنے کی نہ ہو، یعنی ہمیشہ کو وہ عورت اس مرد کی ہو جائے، اس کے چھوڑے بغیر نہ چھوٹے، یعنی مدت کا ذکر نہ آئے کہ مہینے تک یا برس تک اس سے متعہ حرام ٹھہرا، الخ۔

اس آیت سے بھی متعہ کا حرام ہونا صاف ظاہر ہوا، کیونکہ متعہ میں قید میں لانے کی غرض نہیں، وہاں تو صبح کہیں اور شام کہیں کا مضمون رہتا ہے۔ اہلِ تشیع کا آیت ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ الخ﴾ سے متعہ کے جواز پر دلیل کرنا قرآن کے مذاق سے ناواقفیت ظاہر کرنا ہے، کیونکہ اس آیت کو متعہ سے کوئی علاقہ ہی نہیں ہے۔ اس آیت کا مطلب تو یہ ہے کہ جب تم نے نکاح کرنے کے بعد اپنی منکوحہ عورتوں سے فائدہ اٹھایا، یعنی صحبت کی یا خلوتِ صحیحہ ہوئی تو ان کو پورا مہر دینا ضروری ہوا۔ اگر کوئی اہلِ تشیع حضرت عبداللہ بن مسعود کی قراءت ﴿ إِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی﴾ سے حلت متعہ ثابت کرے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود کی یہ قراءت، قراءتِ مشہورہ کے خلاف ہے، لہٰذا اس قراءتِ شاذہ سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوسکتا اور اگر بالفرض والتقدیر اس قراءتِ شاذہ سے حکم حلتِ متعہ ثابت ہو تو حدیث سبرہ جہنی کی جو صحیح مسلم میں مروی ہے، اس حکم کی ناسخ ہوگی:

"عن الربيع بن سبرة الجهني أن أباه حدثه أنه كان مع رسول اللهﷺ فقال: يا أيها الناس! إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى

یوم القیامة، فمن کان عنده منهن شیئ فلیخل سبیلها، ولا تأخذوا مما آتیتموهن شیئا"[1]

یعنی ربیع بن سبرہ سے روایت ہے کہ ان کے باپ نے ان سے حدیث بیان کی کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، پس آپ نے فرمایا کہ میں نے تم کو عورتوں سے متعہ کرنے کے بارے میں اذن دیا تھا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو قیامت تک کے لیے حرام کر دیا، پس جس کے پاس متاعی عورتوں میں سے کوئی متاعی عورت ہو تو چاہیے کہ اس کو چھوڑ دے اور جو کچھ خرچی اس کو دیا ہو، اس میں سے کچھ نہ لے۔ اس کو مسلم نے روایت کیا۔

متعہ کے حرام اور منسوخ ہونے کے بارے میں اور کئی حدیثیں آئی ہیں، طوالت کی وجہ سے نقل نہیں کی گئیں۔ واللہ أعلم بالصواب.

حررہ: علی احمد مدراسی (یکم ماہ رجب ۱۳۱۶ھ) سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** علامہ حازمی کتاب الاعتبار (ص: ۱۷۸) میں لکھتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں متعہ مباح و مشروع تھا اور فقط سفر میں مباح تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے متعہ کو کئی بار مباح کیا، یہاں تک کہ اپنے آخر ایام میں حجۃ الوداع میں اس کو ہمیشہ کے لیے حرام کر دیا، پس اب باتفاق فقہائے امصار وائمہ امت متعہ حرام ہے، مگر ہاں بعض شیعہ اس کو جائز بتاتے ہیں اور ابن جریج سے بھی اس کا جواز مروی ہے، پھر علامہ حازمی نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں متعدد حدیثیں نقل کی ہیں۔ من أراد الاطلاع علیها فلیراجع الاعتبار.[2]

علامہ ممدوح نے جو یہ لکھا ہے کہ ابن جریج سے بھی اس کا جواز مروی ہے، سو واضح رہے کہ ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں لکھا ہے کہ ابن جریج نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (۶۲/۲۱) میں لکھتے ہیں:

"قال الخطابي: ویحکی عن ابن جریج جوازها، وقد نقل أبو عوانة في صحیحه عن ابن جریج أنه رجع عنها بعد أن روی بالبصرة في إباحتها ثمانیة عشر حدیثا" انتهیٰ، واللہ تعالیٰ أعلم.

[امام خطابی رحمہ اللہ نے کہا ہے: ابن جریج سے اس کا جواز بیان کیا جاتا ہے۔ ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں ابن جریج سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے اس کی اباحت پر اٹھارہ احادیث بیان کرنے کے بعد اس سے رجوع کر لیا تھا]

کتبہ: محمد عبد الرحمن، عفا اللہ عنه.[3]

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۴۰۶)

[2] الاعتبار (۱/ ۱۷۶)

[3] فتاویٰ نذیریه (۲/ ۴۶۵)

مفقود الخبر شوہر کا حکم:

**سوال** مسماۃ ہندہ کا نکاح ورثاے ہندہ نے مسمی زید سے کر دیا۔ بعد گزرنے دو ماہ نکاح کے مسمی زید مفقود الخبر ہو گیا، جس کو عرصہ دس برس کا گزر گیا۔ ورثاے ہندہ نے مسمی زید کو بہت تلاش کیا، کچھ پتا نہیں ملتا۔ مسماۃ ہندہ جوان عورت ہے، اس کے گھر کی کوئی صورت نہیں ہے اور ورثائے ہندہ حنفی المذہب ہیں۔ دوسرے شخص سے نکاح ازروئے مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے درست ہوگا یا نہیں؟

**جواب** بے شک اگر از روئے مذہب امام مالک رحمہ اللہ کے مسماۃ ہندہ کا نکاح کرایا جائے تو ازروئے مذہب حنفی کے درست ہو گا، کیونکہ یہاں ضرورت ہے اور حاکم مالکی بھی نہیں ہیں، جس کے یہاں مقدمہ لے جائیں۔ ایسی حالت میں امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب پر فتویٰ دینا حنفی مذہب میں جائز ہے، جیسا کہ جب کسی عورت کو تین دن حیض اگر موقوف ہو جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی عدت تین حیض ہے، چاہے جتنے دن اس میں گزریں اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نو مہینے گزرنے سے اس کی عدت پوری ہو جاتی ہے، مگر فتوی حنفی مذہب میں ایسی صورت میں امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب پر ہے۔ "رد المحتار" میں ہے:

"ذكر ابن وهبان في منظومته أنه لو أفتى بقول مالك رحمه الله في موضع الضرورة يجوز، واعترضه شارحها ابن الشحنه بأنه لا ضرورة للحنفي إلى ذلك، لأن ذلك خلاف مذهبنا فحذفه أي حذف قوله "خلافا لمالك" أولىٰ. وقال في الدر المنتقى: ليس بأولىٰ، لقول القهستاني: لو أفتى به في موضع الضرورة لا بأس به على ما ظن. انتهىٰ

قلت: ونظير هذه المسألة عدة ممتدة الطهر التي بلغت بروية الدم ثلاثة أيام، امتد طهرها، فإنها تبقىٰ في العدة إلى أن تحيض ثلاث حيض، وعند مالك تنقضي عدتها بتسعة أشهر، وقد قال في البزازية: الفتوى في زماننا على قول مالك رحمه الله، وقال الزاهدي: كان بعض أصحابنا يفتون به للضرورة، واعترضه في النهر و غيره بأنه لا داعي إلى الإفتاء بمذهب الغير لإمكان الترافع إلى حاكم مالكي يحكم بمذهبه، وعلى ذلك مشىٰ ابن وهبان في منظومته هناك، لكن قدمنا أن الكلام عند تحقق الضرورة حيث لم يوجد حاكم مالكي" (رد المحتار، باب المفقود: ۲/ ٤٥٦)

[ابن وہبان نے اپنے منظومے میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ (قاضی ومفتی وغیرہ) بہ وقتِ ضرورت امام مالک رحمہ اللہ کے قول کے مطابق فتویٰ دے تو یہ جائز ہوگا۔ اس کے شارح ابن الشحنہ نے اس پر اعتراض کیا کہ حنفی کو اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ یہ ہمارے مذہب کے خلاف ہے، لہٰذا اس کو حذف کرنا،

یعنی اس کے اس قول: "خلافا لمالك" کو حذف کرنا اولیٰ ہے۔ الدر المنتقی کے مولف نے کہا: قہستانی کے مندرجہ ذیل قول کی وجہ سے "یہ اولیٰ نہیں ہے": اگر وہ ضرورت کے وقت اس کے مطابق فتویٰ دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں: اس مسئلے کی نظیر ایسی عورت کی عدت ہے، جس کا طہر لمبا ہوجائے، جو تین دن خونِ حیض دیکھ کر بالغ ہو (پھر اس کا حیض موقوف ہوجائے اور) اس کا طہر لمبا ہوجائے تو وہ عورت (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) تین حیض آنے تک عدت میں ہی رہے گی، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نو ماہ گزرنے سے اس کی عدت پوری ہوجائے گی۔ البزازیہ کے مصنف نے کہا ہے: ہمارے اس دور میں امام مالک رحمہ اللہ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے اور زاہدی نے کہا: ہمارے بعض اصحاب بوقتِ ضرورت اس کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ النہر وغیرہ میں اس پر اعتراض کیا ہے: کسی دوسرے کے مذہب کے مطابق فتویٰ دینے کا کوئی سبب نہیں ہے، کیوں کہ یہاں اس بات کا امکان موجود ہے کہ حاکمِ مالکی کے پاس مقدمہ لے جایا جائے اور وہ اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرے۔ اسی بنا پر ابن وہبان نے اپنے منظومے میں یہ موقف اختیار کیا ہے، لیکن ہم پہلے یہ عرض کر چکے ہیں کہ یہ اس صورت کے متعلق بات ہے، جب ضرورت ثابت ہوجائے اور حاکمِ مالکی میسر نہ ہو]

كتبه: أضعف عباد الرحمن: محمد سليمان، والله أعلم بالصواب. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الله. الجواب صحيح. محمد عبدالرحمن المباركفوري. مہر مدرسہ (۲۹/نومبر ۹۳ء)[1]

## مفقود الخبر شوہر کا انتظار کتنی مدت تک کرنا چاہیے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ مسماۃ ہندہ کا شوہر زید مفقود الخبر ہے تو مسماۃ ہندہ کو کتنی مدت انتظار کر کے دوسرا نکاح کر لینا چاہیے؟

**سوال** ہندہ کو کامل چار برس تک انتظار کرنا چاہیے، پھر عدتِ وفات (چار مہینہ دس روز) پوری کر کے نکاح کر لینا چاہیے۔ مطابق فتویٰ حضرت عمر فاروق وعثمان وعبداللہ بن عمر وعبداللہ بن عباس وغیرہم کے۔ فتح الباری میں ہے:

"وأما قوله: فسنته سنة المفقود. فإن مذهب الزهري في امرأة المفقود أنها تربص أربع سنين، وقد أخرجه عبد الرزاق و سعيد بن منصور و ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن عمر، منها لعبد الرزاق من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب أن عمر و عثمان رضی اللہ عنہما قضيا بذلك، وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن ابن عمر و ابن عباس قال:

[1] مجموعه فتاویٰ غازی پوری (ص: ٤٤٩)

تنتظر امرأة المفقود أربع سنين، وثبت أيضا عن عثمان وابن مسعود في رواية، وعن جمع من التابعين كالنخعي وعطاء والزهري ومكحول والشعبي، واتفق أكثرهم علىٰ أن التأجيل من يوم ترفع أمرها للحاكم، وعلىٰ أنها تعتد عدة الوفاة بعد مضي الأربع سنين، واتفقوا أيضاً علىٰ أنها إن تزوجت فجاء الزوج الأول خيّر بين زوجته وبين الصداق، وقال أكثرهم: إذا اختار الأول الصداق غرمه له الثاني"[1] انتهىٰ، والله تعالى أعلم وعلمه أتم.

[جس عورت کا خاوند گم ہوجائے، اس کے متعلق امام زہری کہتے ہیں: وہ عورت چار سال انتظار کرے۔ سعید بن میسیب کہتے ہیں کہ حضرت عمر وعثمان نے یہی فیصلہ کیا تھا۔ بسند صحیح مروی ہے کہ عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس نے کہا کہ چار سال انتظار کرے۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی ایسا ہی مروی ہے اور تابعین کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، مثلاً: نخعی، عطا، زہری، مکحول، شعبی۔ یہ چار سال کی مدت اس روز سے شمار ہوگی جس دن اس نے مقدمہ پیش کیا اور حاکم نے فیصلہ کیا کہ چار سال کی مدت گزار کر عدتِ وفات گزارے اور اس پر اتفاق ہے کہ اگر اس کے بعد اس کا پہلا خاوند آجائے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے تو عورت لے لے اور چاہے تو اپنا حق مہر لے لے، اگر حق مہر کو پسند کرے تو دوسرا خاوند اس کے حق مہر کا تاوان بھرے گا]

کتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفی عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## بچوں کی حضانت کا حق دار کون ہے؟

**سوال** ہندہ زوجہ خالد متوفی نے بعد وفات اپنے شوہر، یعنی خالد کے اول عمر کے نکاح کیا اور پھر اس سے خلع کرا کر ایک اجنبی شخص مسمی ولید سے نکاح کیا اور خالد سے جو اولاد صغار باقی رہی، وہ ابھی ہندہ کے پاس رہتی ہے اور ان بچوں کا ایک بھائی، یعنی جو بہ سبب بالغ ہونے کے اپنی ماں سے جدا رہتا ہے اور دوسرا بھائی علاتی موجود ہے، اس صورت میں ہندہ اپنے بچوں کی ولایت کا استحقاق رکھتی ہے یا نہیں اور در صورتے کہ اس کو ان کی ولایت کا استحقاق نہ ہو، ان دونوں بھائیوں میں سے کسی کو ان کی حضانت کا استحقاق پہنچتا ہے یا نہیں؟

**جواب** در صورتِ مرقومہ مسماۃ ہندہ بہ سبب نکاح کرنے ساتھ شخص غیر محرم صغیر کے ازروئے شریعت مصطفویہ کے ان صغیر بچوں کی ولایت کا استحقاق نہیں رکھتی، یعنی جب ہندہ نے اجنبی شخص سے نکاح اپنا کر لیا تو ولایت حضانت

[1] فتح الباري (٩/ ٤٣١)
[2] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٥٧٩)

اور پرورش کی اس سے ساقط ہوگئی شرعاً، بعد ازاں نانی، پھر دادی مستحق حضانت کی ہیں اور جو نانی، دادی اور بہن وغیرہ نہ ہو تو ولایتِ حضانت عصبہ کی طرف ثابت ہوگی، پس عصبہ میں درصورت سوال برادر حقیقی ولایت ان صغیر بچوں کی رکھتا ہے اور جو برادر حقیقی نہ ہو تو برادر علاتی، یعنی بھائی سوتیلا مستحق ولایت صغیر کا ہوگا۔

"فالأم أحق بالولد، لما روي أن امرأة قالت: يا رسول اللهﷺ إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وحجري له حواء وثديي له سقاء، و زعم أبوه أنه ينزعه مني! فقال عليه السلام: أنتِ أحق به ما لم تتزوجي... وكل من تزوجت من هؤلاء سقط حقها لما روينا، ولأن زوج الأم إذا كان أجنبيا يعطيه نزرا و ينظر إليه شرزا، فلا نظر، فإن لم يكن للصبي امرأة من أهله، واختصم فيه الرجال فأولاهم أقربهم تعصيبا لأن الولاية للأقرب، وقد عرف الترتيب في موضعه"[1] كذا في الهداية وغيرها من كتب الفقه. والله أعلم بالصواب. سيد محمد نذير حسين، عفي عنه (۲۱/ ربيع الأول ۱۳۸۸ھ)

[تو ماں بچے کی زیادہ حق دار ہوگی، کیوں کہ روایت کیا گیا ہے کہ ایک عورت نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ میرا بیٹا ہے، میرا پیٹ اس کا برتن تھا، میری گود اس کا پنگھوڑا تھی، میری چھاتیاں اس کی مشک تھیں اور اب اس کا باپ مجھ سے اس کو چھیننا چاہتا ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: جب تک تو نکاح نہ کرے تو اس کی زیادہ حق دار ہے اور جو ماؤں میں سے نکاح کرے گی، اس کا حق ساقط ہو جائے گا، کیوں کہ اس کا خاوند تو اس بچے کو تیکھی نگاہوں سے دیکھے گا، اور اس کو بہت تھوڑا دے گا، اگر بچے کے خاندان میں کوئی ایسی عورت نہ ہو اور مردوں کا اس میں جھگڑا ہو تو سب سے زیادہ قریبی عصبہ اس کا وارث ہوگا، کیوں کہ ولایت کا حق قریبی کو پہنچتا ہے اور ترتیب ایسے مقام میں معلوم ہو چکی ہے] سید محمد نذیر حسین

**مسئلہ** حدِ بلوغت جاریہ کی نزدیک امام اعظم رحمہ اللہ کے سترہ برس ہیں اور دیگر ائمہ کے نزدیک پندرہ برس ہیں، لیکن فتویٰ اوپر پندرہ برس کے ہے اور یہی صحیح ہے۔ فقط حررہ السید شریف حسین عفی عنہ سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** بالغ ہونا لڑکے کا احتلام اور انزال سے اور بالغ ہونا لڑکی کا احتلام اور حیض سے ثابت ہوتا ہے۔ اگر یہ علامتیں نہ پائی جائیں تو حد بلوغت لڑکے اور لڑکی دونوں کی پندرہ برس ہے، اسی پر فتویٰ ہے مذہب حنفی میں اور یہی بات حدیث سے ثابت ہے۔ یہی مذہب ہے امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد وغیرہم کا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حدِ بلوغت لڑکے کی درصورت نہ پائے جانے کسی علامت کے اٹھارہ برس ہے اور لڑکی کی سترہ برس، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ نے بھی اس کو اختیار نہیں کیا۔ مشکاۃ شریف میں ہے:

[1] الهداية (۱/ ۲۸۳)

"عن ابن عمر قال: عُرضتُ علیٰ رسول اللهﷺ عام أحد، وأنا ابن أربع عشرة سنة فردني، ثم عُرضتُ عليه يوم الخندق، وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني. فقال عمر بن عبد العزيز: هذا الفرق بين المقاتلة والذرية"[1]

[عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ جنگِ اُحد کے دن میری عمر چودہ برس کی تھی، مجھے نبی اکرم ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے جنگ میں مجھے نہ لیا، پھر خندق کی جنگ میں میری عمر پندرہ برس تھی آپ نے مجھ کو جنگ میں شامل ہونے کی اجازت دے دی۔ عمر بن عبدالعزیز نے کہا: بچے اور جنگی سپاہی میں یہ حدِ فاصل ہے]

درمختار میں ہے:

"بلوغ الغلام بالاحتلام والإحبال والإنزال، والجارية بالاحتلام والحيض والحبل، فإن لم يوجد فيهما شيء فحتى يَتمَّ لكل منهما خمس عشرة سنة، به يفتىٰ، وأدنىٰ مدته له اثنتا عشرة سنة، لها تسع سنين، لقصر أعمار أهل زماننا"[2]

[بچے کا بالغ ہونا احتلام، انزال اور حمل کرنے سے معلوم ہوگا اور لڑکی احتلام، حیض اور حمل ہونے سے، اگر ان میں سے کوئی چیز نہ ہو تو دونوں کی پندرہ سال کی مدت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ بلوغ کی ادنیٰ مدت لڑکے کے لیے بارہ سال اور لڑکی کے لیے نو سال ہے، کیوں کہ ہمارے زمانے میں عمریں بہت کم ہیں]

ردالمختار (۵/ ۱۴۸) میں ہے:

"قوله: به يفتىٰ. هذا عندهما، وهو رواية عن الإمام، وبه قالت الأئمة الثلاثة، وعند الإمام: حتى يتم له ثماني عشرة سنة، ولها سبع عشرة سنة. قوله: لقصر أعمار أهل زماننا، ولأن ابن عمرؓ عرض علیٰ النبيﷺ يوم أحد، وسنه أربع عشرة فرده، ثم يوم الخندق وسنه خمس عشرة فقبله" انتهىٰ، والله تعالىٰ أعلم

[اسی پر فتویٰ ہے۔ یہ صاحبین کے نزدیک ہے اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی ہے اور امام (ابوحنیفہ) کے نزدیک لڑکے کے لیے اٹھارہ سال اور لڑکی کے لیے سترہ سال، کیوں کہ ہمارے زمانے میں عمریں کم ہیں۔ اس پر ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ آپ کو جنگِ احد میں چودہ سال کی عمر میں نہ لیا گیا اور جنگِ خندق میں پندرہ سال کی عمر میں لے لیا گیا]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۲۵۲۱) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۸۶۸) مشكاة المصابيح (۲/ ۲۶۷)

[2] الدر المختار مع رد المحتار (۶/ ۱۵۳)

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## حرمتِ رضاعت:

**سوال** دو عورتیں جو آپس میں حقیقی بہنیں ہیں، ایک بہن نے اپنے ایک حقیقی بھائی کو دودھ پلایا اور دوسری بہن نے کسی اجنبی کو دودھ پلایا، اب دونوں میں نکاح ہوسکتا ہے یا نہیں؟

**جواب** سوال کے دیکھنے سے ہر دو لڑکا لڑکی میں دو قسم کی قرابت اور دو رشتے معلوم ہوتے ہیں، مثلاً: لڑکے نے جو اپنی بہن کا دودھ پیا تو دودھ پلانے والی عورت کی دوسری بہن لڑکے کی خالہ ہوگئی اور بہن ثانی کا جس لڑکی نے دودھ پیا، اس لڑکے کی خلیری بہن ہوئی۔ اگر یوں کہا جائے کہ بہن ثانی بہن ہی قرار دی جائے اور وہ رضیعہ (لڑکی) اس کی بیٹی کہی جائے تو وہ لڑکی اس لڑکے کی بھانجی قرار پائے گی، تو ایک رشتے سے خالہ زاد بہن بھائی ہوئے اور دوسرے رشتے سے ماموں بھانجی کا رشتہ ہوا۔

صورتِ اول میں تو ان دونوں میں نکاح بلاشبہہ ہوسکتا ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں ہے، رہی صورت دوم تو سارے محققین و جمہور صحابہ و تابعین اور اکثر مجتہدین کا یہ مسلک ہے کہ اس لڑکی و لڑکے میں عقدِ مناکحت خلافِ احادیثِ صحیحہ و براہینِ قاطعہ و حججِ ساطعہ ہوگا، یعنی ان دونوں میں نکاح کا کچھ واسطہ نہ ہوگا۔ تفاسیر و شروح، اقوالِ رسول بشیر و نذیر کے اوپر نظر غائر ڈالنے سے صاف صاف مذہب جماہیر کا ثابت و مدلل معلوم ہوتا ہے اور اکثر کتابیں، بلکہ ساری کتابوں کے باری باری دیکھنے سے اس مسئلے میں کسی کا خلاف اور کچھ اختلاف معلوم نہیں ہوتا ہے، مگر شارح مسلم امام نووی رحمہ اللہ نے مسلم کی شرح میں اہلِ ظواہر اور جماہیر علما میں اختلاف نقل کیا ہے اور ان کے دلائل انھوں نے درجِ کتاب کیے ہیں، جن کو عنقریب تحریر کرتا ہوں۔ ابھی چند تفسیروں کی اور حدیثوں کی عبارات دلیل میں دعوے جمہور کے نقل کیے دیتا ہوں۔

مسلّم کتاب بلاشک و ریب ''مفاتیح الغیب'' (۳/ ۲۷۱) میں امام محمد فخر الدین رازی رحمہ اللہ بذیلِ آیت: ﴿أُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ یوں تحریر فرماتے ہیں:

''المسألة الثانية: أنه تعالىٰ نص في هذه الحالة علىٰ حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن لأنه ﷺ قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب''[2] انتهى

''اس آیت میں باری تعالیٰ نے ماں بہن رضائی کی حرمت کی صراحت (حکم) بیان فرمائی، لیکن (مخفی نہ

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۱۳۰)

[2] التفسير الكبير (۱۰/ ۱۱)

ہے) کہ حرمت فقط رضاعی ماں بہن پر ہی موقوف نہیں (بلکہ ان کی اولاد میں بھی یہی حکم ہے) کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جو (عورت) نسب کی رو سے حرام ہے، وہ (عورت) رضاعت کی جہت سے بھی حرام ہے۔"

راس الاحناف قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب تفسیر مظہری میں اسی آیت کے تحت میں یوں فرمایا ہے:

"كذا العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت من الرضاعة إجماعاً لقوله ﷺ: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"[1] انتهیٰ

"جو حکم ماں بہن رضاعی کا ہے، وہ حکم پھوپھی، خالہ، بھتیجی، بھانجی رضاعی کا ہے اجماعاً، بحسب قول نبی اکرم ﷺ کے کہ جو (عورت) حرام ہوتی ہے نسب کے رو سے وہ (عورت) رضاعت کی جہت سے بھی حرام ہے۔"

امام احمد بن محمد بن خطیب قسطلانی (ص:۲۴) نے بذیلِ لفظ حدیث یوں فرمایا ہے:

"تحرم من الرضاعة ما تحرم من الولادة من تحريم النكاح ابتداء ودواما وانتشارا لحرمة بين الرضيع وأولاد المرضعة فيحرم عليها هو ويحرم عليها فروعه من النسب والرضاع"[2] انتهیٰ

"جو عورت بہ سبب نسب کے حرام ہوتی ہے وہ عورت بہ سبب رضاع کے بھی حرام ہوتی ہے۔ یہ سبب تحریم نکاح ابدی و دوامی کے اور بوجہ پھیل جانے حرمت کے مابین رضیع (دودھ پینے والا) اور اولادِ مرضعہ (دودھ پلانے والی) کے ہے، تو خود وہ لڑکا بھی اس پر حرام ہوجائے گا اور اس کی اولاد بھی جو رضاعت والنسب ہو، وہ بھی حرام ہوجائے گی۔"

ان سب کتابوں کی عبارتوں سے دعویٰ و مسلک جمہور کا ثابت ہے۔ اب امام نووی کی محررہ عبارت (ص: ۴۶۶) نقل کرتا ہوں:

"أجمعت الأمة علىٰ ثبوتها بين الرضيع والمرضعة، وأنه يصير ابنها، يحرم عليه نكاحها أبدا، ... وأجمعوا أيضاً علىٰ انتشار الحرمة بين المرضعة وأولاد الرضيع وبين الرضيع وأولاد المرضعة فإنه في ذلك كولدها من النسب"[3] انتهیٰ

"امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ درمیان رضیع اور مرضعہ کے نکاح حرام ہے اور یہ کہ وہ لڑکا مرضعہ کا

[1] تفسير المظهري (٢/ ٥٧)
[2] إرشاد الساري للقسطلاني (٨/ ٢٩)
[3] شرح صحيح مسلم للنووي (١٠/ ١٩)

بیٹا ہوجاتا ہے، اس سے نکاح ابداً حرام ہے، نیز اس پر اجماع ہوا ہے کہ اس کی حرمت پھیل جاتی ہے درمیان مرضعہ و اولادِ رضیع کے اور درمیان رضیع و اولادِ مرضعہ کے، کیونکہ وہ رضیع گویا نسب کی جہت سے اس کا بیٹا ہے۔''

اس کے بعد (ص: ۴۶۶) یوں فرماتے ہیں:

''ولم يخالف في هذا إلا أهل الظاهر وابن علية فقالوا: لا تثبت حرمة الرضاعة بين الرجل والرضيع، ونقله المازري عن ابن عمر و عائشة، واحتجوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَ أُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْۤ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ ولم يذكر البنت ولا العمة كما ذكرهما في النسب''[1]

یعنی اس مسئلے میں بجز اہلِ ظاہر و ابن علیہ کے اور کوئی مخالف نہیں ہوا اور بھی انھوں نے کہا ہے کہ رضاعت کی حرمت مرد اور رضیع کے درمیان ثابت نہیں ہے اور اس کو مازری نے ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے نقل کیا ہے۔ ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿اُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْۤ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ [وہ تمھاری وہ مائیں، جنھوں نے تم کو دودھ پلایا ہے اور تمھاری دودھ کی بہنیں] سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں بنت اور عمہ کا ذکر نہیں کیا، جیسا کہ ان دونوں کو نسب میں ذکر کیا ہے۔

الحاصل جمہور فقہا و اکثر علمائے مجتہدین و محدثین محققین کے نزدیک ان دونوں میں نکاح صحیح نہیں ہوگا اور بعض علما کے نزدیک مثل اہلِ ظواہر کے نکاح دونوں کے مابین صحیح ہوگا۔ واللّٰه أعلم وعلمه أتم وحكمه أكرم.

حررہ: عبداللہ گیلانی (تاریخ ۹ ماہ ربیع الثانی، روز چہار شنبہ ۱۳۲۰ھ)

میں نے سائل کے سوال کو بغور و فکر صاف صاف سنا اور مولانا شیخ محمد عبداللہ صاحب۔دامت فیوضہ۔ کے جواب باصواب کو بغور و فکر دیکھا۔ مولانا نے ماشاء اللہ اس مسئلے کی تصریح کما ینبغی برائے تفہیم ہر ذکی و غبی اس تھوڑی سی تحریر بے نظیر میں کر دی ہے۔ اب اس کے بعد کسی کی یہ طاقت نہیں ہے کہ مولانا الجیب کے خلاف میں کچھ تقریر بے توقیر لکھ سکے، بجز اس کے کہ حضرت مجیب فیض و برکت کے قول کی تصدیق کرے، کوئی چارہ نہیں ہے، کیونکہ مفتی نے مستفتی کے سوال کا جواب بطور انصاف بذکرِ خلاف و اختلاف صاف صاف تحریر فرمایا ہے۔ عینی بھانجی کا نکاح میں لانا بنص قرآنی ﴿وَبَنٰتُ الْاُخْتِ﴾ حرام ہے، رہی رضاعی بھانجی تو ایک اہلِ ظواہر کے نزدیک اس سے نکاح حلال ہے، ہاں امام نووی نے اہلِ ظواہر و ابن علیہ کا مسئلہ ہذا میں جمہور سے خلاف ہونا نقل کیا ہے اور اس میں کل مخالفین محققین صحابہ و تابعین کا ذکر نہیں کیا، اس لیے میں ان کا ذکر کیے دیتا ہوں:

[1] شرح صحيح مسلم للنووي (۱۰/ ۱۹)

قال الشيخ شمس الحق المجتهد المطلق بعون الرب الودود في شرح سنن أبي داود المسمى بعون المعبود: ”وقد خالف في ذلك ابن عمر و ابن الزبير و رافع بن خديج و عائشة، وجماعة من التابعين، وابن المنذر و داود وأتباعه“

[ابن عمر، ابن زبیر، رافع بن خدیج، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کی ایک جماعت اور ابن منذر اور داود اور اس کے اتباع نے اس کی مخالفت کی ہے]

یہ تو سب کچھ ہوا مگر یہ ہم نے نہیں لکھا کہ اگر مسائل ظاہر یہ، صحابہ اور صحابیہ (حضرت عائشہ) کے فتوے پر خیال کر کے نکاح کر لیا جائے تو گناہ گار ہوگا یا نہیں تو یہ امر بحث طلب ہے، اگر ظاہر یہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہاں صحیح احادیث در بارہ حرمتِ رضاعت کے موجود ہیں اور تم اس کے خلاف میں قرآن کی آیت سے دلیل پکڑتے ہو تو کیا آنحضرت ﷺ نے قرآن کو نہ سمجھا تھا؟ تو ہم اس کا یوں جواب دیں گے کہ، عیاذاً باللہ، حدیث حرمتِ رضاعت کی جس طرح عام نہیں ہے، اسی طور سے آیت عموم پر دلالت نہیں کرتی اور ہم کہتے ہیں کہ حدیث «يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب» کا مطلب یہ ہے کہ جو عورت نسب سے حرام ہوتی ہے وہ عورت رضاعت سے بھی حرام ہو جاتی ہے اور اہلِ ظواہر کا دعویٰ اس سے ثابت ہے، کیونکہ وہ لفظ ”ما“ کو عام نہیں، بلکہ دو چیزوں میں خاص کر لیتے ہیں، وہ یوں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ماں اور بہن نسبی صاف طور سے حرام ہیں تو جیسے یہ دونوں، یعنی دونوں ماں بہن نسب کی رو سے حرام ہیں، ویسے ہی ماں بہن رضاعت کی جہت سے بھی حرام ہے۔ وهذا تطبيق الحديث والقرآن، وينبغي للناظر أن ينظره بالإمعان، لأن لفظ ”ما“ لا يكون عاما أبدا، بل يكون في كثير من المقامات خاصا، كما في ﴿عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣] و ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥]

[یہ قرآن اور حدیث میں تطبیق ہے، دیکھنے والے کو غور سے دیکھنا چاہیے، کیوں کہ لفظ ”ما“ ہمیشہ عام ہی نہیں ہوتا، بلکہ کئی مقامات پر خاص ہوتا ہے، جیسا کہ آیت ہے: ”سکھایا تجھ کو جو کچھ کہ تو نہیں جانتا تھا“ اور ”انسان کو وہ کچھ سکھایا، جو وہ نہیں جانتا تھا“]

تو آنحضرت ﷺ کی غرض اس حدیث کے بیان کرنے سے یہی ہے کہ حرمتِ رضاعت اسی درجے کی ہے کہ حرمتِ نسب جس درجے کی ہے۔ وإلا فيلزم أن عائشة وابن عمر وابن الزبير ورافع بن خديج خالفوا قول رسول اللهﷺ. حاشا و كلا. [ورنہ لازم آئے گا کہ حضرت عائشہ، ابن عمر، ابن زبیر اور رافع بن خدیج نے رسول اللہ ﷺ کے قول کی مخالفت کی] پس ظاہر ہوا کہ نبی کریم ﷺ کی غرض وہی ہے جو اہلِ ظواہر نے سمجھی تو اگر کسی نے ایسا کر لیا تو قابلِ ملامت نہیں ہے۔ لأنهﷺ قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]

[1] یہ حدیث موضوع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: الإحكام لابن حزم (٥/ ٦٤) السلسلة الضعيفة (٦٦)

[آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں، تم جس کی بھی اقتدا کرو گے، ہدایت پا جاؤ گے]

تو اگر کوئی شخص نکاح کر چکا تو بموجب مسلک بعض صحابہ کے نکاح صحیح ہوگیا۔ واللہ أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب. ابو تراب محمد عبدالرحمٰن گیلانی

**ھو الموفق** صورتِ مسئولہ میں نکاح بالاجماع جائز نہیں ہے، کیونکہ درمیان اس لڑکے اور اس لڑکی کے ماموں بھانجی کا رشتہ ہے اور جیسے نسبی رضاعی ماموں بھانجی کے درمیان نکاح حرام ہے، اسی طرح رضاعی ماموں بھانجی کے درمیان بھی نکاح حرام ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ علمائے ظاہر اور ابن علیہ وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے کہ درمیان رضاعی ماموں بھانجی کے نکاح جائز نہیں۔

امام نووی شرح صحیح مسلم میں لکھتے ہیں:

"وهذه الأحاديث متفقة علىٰ ثبوت حرمة الرضاع، وأجمعت الأمة علىٰ ثبوتها بين الرضيع والمرضعة... إلى قوله: وأجمعوا أيضا علىٰ انتشار الحرمة بين المرضعة وأولاد الرضيع وبين الرضيع وأولاد المرضعة، و أنه في ذلك كولدها من النسب لهذه الأحاديث"[1] انتهىٰ

[یہ احادیث متفق ہیں کہ دودھ سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے اور امت کا اجماع ہے کہ دودھ پینے والے اور دودھ پلانے والی ماں کے درمیان حرمت ثابت ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ حرمت رضیع (دودھ پینے والے) اور مرضعہ (دودھ پلانے والی) کی اولاد میں اور مرضعہ اور رضیع کی اولاد میں بھی پھیلتی ہے اور اس معاملے میں اس کے نسبی بچے کی طرح ہے]

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

"قوله: الرضاعة تحرم ما تحرم الولادة. أي وتبيح ما تبيح، وهو بالإجماع فيما يتعلق بتحريم النكاح وتوابعه وانتشار الحرمة بين الرضيع وأولاد المرضعة... إلى قوله: وقد وقع عند أحمد من وجه آخر عن عائشة رضي الله عنها: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من خال أو عم أو أخ"[2] (فتح الباري)

[دودھ سے وہ تمام رشتے حرام ہوں گے، جو ولادت سے حرام ہوتے ہیں اور وہ حلال ہوں گے، جو ولادت سے حلال ہوتے ہیں اور اس پر اتفاق ہے۔ رضیع اور مرضعہ کی اولاد میں بھی حرمت پھیلتی ہے اور امام احمد

---

[1] شرح صحيح مسلم للنووي (۱۰/ ۱۹)

[2] فتح الباري (۹/ ۱٤۱)

نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ دودھ سے وہ تمام رشتے حرام ہوتے ہیں، جو نسب سے حرام ہوتے ہیں؛ ماموں، چچا، بھائی وغیرہ]

اسی طرح اور کتابوں میں بھی مرقوم ہے۔ خلاصہ یہ کہ درمیان رضاعی ماموں اور بھانجی کے نکاح کا حرام ہونا متفق علیہ ہے، اس میں اختلاف نہیں ہے۔ مجیب اول نے جو یہ لکھا ہے کہ ''اکثر کتابوں بلکہ ساری کتابوں کے باری باری دیکھنے سے اس مسئلے میں کسی کا کچھ خلاف اور اختلاف نہیں معلوم ہوتا، مگر شارح مسلم امام نووی رحمہ اللہ نے مسلم کی شرح میں اہلِ ظواہر اور جماہیر علما میں خلاف اور اختلاف نقل کیا ہے۔'' سو مجیب اول کا یہ لکھا صحیح نہیں ہے۔ مجیب اول سے یہاں مسامحہ ہوگیا ہے اور مسامحہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے امام نووی کی عبارت کو غور سے نہیں دیکھا۔

بات یہ ہے کہ مابین اہلِ ظواہر اور جماہیر علما کے مسئلہ مذکورہ میں کچھ اختلاف نہیں ہے، بلکہ رضاعت کے ایک دوسرے مسئلے میں اختلاف ہے اور وہ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ لبن الفحل سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے یا نہیں؟ یعنی مرضعہ کے شوہر اور رضیع کے درمیان حرمت ثابت ہوتی ہے یا نہیں؟ سو جماہیر علما کا مذہب یہ ہے کہ حرمت ثابت ہوتی ہے، یعنی مرضعہ کا شوہر، جس کی وجہ سے مرضعہ کو دودھ ہوا ہے، رضیع کا باپ ہوجاتا ہے اور رضیع مرضعہ کے شوہر کا رضاعی لڑکا ہوجاتا ہے اور اس شوہر کی اولاد رضیع کے بہن بھائی ہو جاتے ہیں اور اس شوہر کے بھائی رضیع کے چچا ہوجاتے ہیں اور اس شوہر کی بہنیں رضیع کی پھوپھیاں ہوجاتی ہیں اور رضیع کی اولاد اس شوہر کی اولاد ہوجاتی ہے، یہی مذہب ہے جماہیر علما کا، مگر اہلِ ظواہر اور ابن علیہ کا یہ قول ہے کہ درمیان شوہر مرضعہ اور رضیع کے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ علامہ مازری نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عائشہ رضی اللہ عنہا کا بھی یہی قول نقل کیا ہے۔

امام نووی شرح صحیح مسلم میں لکھتے ہیں:

"وأما الرجل المنسوب ذلك اللبن إليه، لكونه زوج المرأة أو وطئها بملك أو شبهة فمذهبنا ومذهب العلماء كافة ثبوت حرمة الرضاع بينه وبين الرضيع ويصير والدا له، وأولاد الرجل إخوة الرضيع وأخواته، ويكون إخوة الرجل أعمام الرضيع وأخواته عماته، ويكون أولاد الرضيع أولاد الرجل، ولم يخالف في هذا إلا أهل الظاهر وابن علية فقالوا: لا تثبت حرمة الرضاع بين الرجل والرضيع، ونقله المازري عن ابن عمر رضی اللہ عنہما و عائشة، واحتجوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَ اُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْۤ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ ولم يذكر البنت والعمة كما ذكرهما في النسب، واحتج الجمهور بهذه الأحاديث الصحيحة الصريحة في عم عائشة وعم حفصة، وقوله صلی اللہ علیہ وسلم مع إذنه فيه أنه يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة، وأجابوا عما احتجوا به من الآية أنه ليس فيها نص بإباحة البنت والعمة

ونحوهما، لأن ذكر الشيئ لا يدل علىٰ سقوط الحكم عما سواه، لو لم يعارضه دليل آخر، كيف وقد جاءت هذه الأحاديث الصحيحة"[1] انتهىٰ كلام النووي.

[وہ آدمی جس کی طرف یہ دودھ منسوب ہے، اس کے (دودھ پلانے والی) عورت کا خاوند ہونے یا ملک، شبہ ملک کی بنا پر اس سے وطی کرنے کی وجہ سے پس ہمارا اور تمام علما کا مذہب یہ ہے کہ اس شخص اور اس دودھ پینے والے کے درمیان حرمتِ رضاعت ثابت ہو جاتی ہے، وہ شخص اس کا (رضاعی) والد بن جاتا ہے، اس کی اولاد اس کے (رضاعی) بہن بھائی ہوں گے۔ اس کے بھائی اس کے چچا، اس کی بہنیں اس کی پھوپھیاں ہوں گی۔ دودھ پینے والے کی اولاد اس شخص کی اولاد ہوگی۔ اس میں صرف اہلِ ظاہر اور ابن علیہ کا کہنا ہے کہ آدمی اور دودھ پینے والے کے درمیان حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ مازری نے یہ مذہب عبداللہ بن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی نقل کیا ہے۔ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿وَ اُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْۤ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ سے دلیل پکڑی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رضاعی رشتوں میں بیٹی اور پھوپھی کا ذکر نہیں کیا، جس طرح نسبی رشتوں میں ان کا ذکر کیا ہے، جب کہ جمہور نے عائشہ و حفصہ رضی اللہ عنہما کے چچا کے بارے میں صریح احادیث سے حجت لی ہے، نیز آپ ﷺ کے اس کے بارے میں اجازت مرحمت فراہم کرنے کے ساتھ ساتھ اس فرمان سے دلیل پکڑی ہے کہ جو ولادت سے حرام ہوتا ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ٹھہرتا ہے، آپ ﷺ سے جواز لینے کا جواب یہ دیا ہے کہ اس آیت میں بیٹی اور پھوپھی وغیرہما کی اباحت کی نص نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی چیز کا ذکر کرنا اس کے ماسوا سے حکم کے ساقط ہونے پر دلالت نہیں کرتا، اگرچہ کوئی اور دلیل اس کے مخالف نہ ہو۔ یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے، جب کہ اس پر صحیح احادیث مروی ہیں]

یہی مضمون نیل الاوطار (۶/۲۵۲) میں اور فتح الباری (۵۱/۲۱) میں مرقوم ہے، اسی طرح اور تمام شروحِ حدیث میں مرقوم ہے۔ مجیب ثانی سے بھی وہی تسامح ہوا، جو مجیب اول سے ہوا ہے۔ سامحہما اللہ تعالیٰ۔ مجیب ثانی کا آخر میں یہ لکھنا کہ "تو اگر کوئی شخص نکاح کر چکا تو بموجب مسلک بعض صحابہ کے نکاح صحیح ہوگیا" سراسر غلط اور بالکل باطل ہے۔ صورتِ مسئولہ میں کسی کا مسلک نکاح صحیح ہونے کا نہیں ہے، بلکہ نکاح کا صحیح نہ ہونا متفق علیہ ہے۔ مجیب ثانی کا یہ لکھا بنائے فاسد علی الفاسد ہے۔ واللہ أعلم. كتبه: محمد عبدالرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

سید محمد نذیر حسین

## رضاعت کب ثابت ہوتی ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں اس مسئلے میں علمائے دین کہ دو حقیقی بھائی ہیں۔ چھوٹے بھائی کی بیٹی ہے، دودھ پیتی۔

[1] شرح صحيح مسلم للنووي (۱۰/ ۱۹)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۱۳۳)

بڑے بھائی کے لڑکے نے اپنی چچی کا دودھ دو تین مرتبہ پیا ہے، جبکہ اس لڑکے کا سن چار پانچ سال کا ہے۔ قرآن و حدیث سے اگر ان کی نسبت ہوسکتی ہے تو ممنون فرمایئے گا، وگرنہ اگر آپس میں نسبت نہیں ہوسکتی تو بھی ممنون فرمایئے گا۔

**جواب** صورت مرقومہ میں اس لڑکے اور لڑکی کے درمیان حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوئی اور نہ یہ دونوں رضاعی بھائی بہن ہوئے۔ ان دونوں میں نکاح درست ہے، کیونکہ حرمتِ رضاعت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ لڑکے دو برس کے سن میں دودھ پئیں اور دو برس کے بعد دودھ پینے سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہے۔ قال اللّٰہ تعالیٰ:

﴿وَ الْوَالِدٰتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ كَامِلَیْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

[مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال تک دودھ پلائیں، جس کو پورا دودھ پلانا چاہیں]

وقال رسول اللّٰهﷺ: «إنما الرضاعة من المجاعة» [1] متفق عليه. وعن أم سلمةؓ قالت: قال رسول اللّٰهﷺ: لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء، وكان قبل الفطام. [2] رواه الترمذي وصححه هو والحاكم. وعن ابن عباسؓ قال: لا رضاع إلا ما أنشز العظم إلا في الحولين. [3] رواه الدارقطني وابن عدي مرفوعاً و موقوفاً، ورجح الموقوف. وعن ابن مسعودؓ قال: قال رسول اللّٰهﷺ: لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم. [4] أخرجه أبو داود، كذا في بلوغ المرام.

قال النووي في شرح صحيح مسلم: ”وذكر مسلم سهلة بنت سهيل امرأة أبي حذيفة وإرضاعها سالما، وهو رجل، واختلف العلماء في هذه المسألة فقالت عائشة وداود: يثبت حرمة الرضاع برضاع البالغ، كما يثبت برضاع الطفل بهذا الحديث (أي بحديث سهلة بنت سهيل) وقال سائر العلماء من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار إلى الآن: لا يثبت إلا بإرضاع من له دون سنتين إلا أبا حنيفة فقال: سنتين ونصف، وقال زفر: ثلاث سنين، وعن مالك رواية سنتين وأيام، واحتج الجمهور بقوله تعالىٰ: ﴿وَ الْوَالِدٰتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ كَامِلَیْنِ﴾ وبحديث: إنما الرضاعة من المجاعة، وبأحاديث مشهورة، وحملوا حديث سهلة علىٰ أنه مختص بها وبسالم، وقد روى

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٠٤٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٥٥)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٥٢)

[3] سنن الدارقطني، رقم الحديث (٤٧٤٠) الكامل لابن عدي (٧٥٦٢)

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٠٦٠) اس کی سند میں ابوموسیٰ ہلالی وغیرہ مجہول ہیں۔

مسلم عن أم سلمة وسائر أزواج النبيﷺ أنهن خالفن عائشةؓ في هذا"[1] انتهیٰ كلام النووي، والله تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: رضاعت (دودھ پلانا) بھوک سے ہے۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: وہی دودھ حرمت پیدا کرے گا، جو انتڑیوں کو پھیلائے اور دودھ چھڑانے سے پہلے ہو۔ ابن عباس ؓ کہتے ہیں: وہی دودھ معتبر ہے، جو ہڈیوں کو مضبوط کرے اور دو سال کی مدت کے اندر ہو۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: دودھ وہی ہے، جو ہڈیاں مضبوط کرے اور گوشت پیدا کرے۔ ابو حذیفہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل نے سالم کو جوانی میں دودھ پلایا اور اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ حضرت عائشہ ؓ اور داود ظاہری قائل ہیں کہ جوان آدمی کو بھی دودھ پلانے سے ویسی ہی حرمت ثابت ہوتی ہے، جیسے چھوٹے بچے کو پلانے سے، جبکہ باقی تمام صحابہ، تابعین اور آج کے تمام علما کہتے ہیں کہ دو سال کے اندر دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوتی ہے، ابو حنیفہ ڈھائی سال کہتے ہیں اور زفر تین سال، جبکہ امام مالک دو سال اور کچھ دن۔ جمہور نے قرآنِ مجید کی آیت ''اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں'' اور حدیث ''رضاعت بھوک سے ہے۔'' سے استدلال کیا ہے۔ وہ سہلہ کی حدیث کو خصوصیت پر محمول کرتے ہیں۔ نیز حضرت ام سلمہ ؓ اور حضور کی تمام بیویوں نے حضرت عائشہ ؓ کی اس بارے میں مخالفت کی ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه. سید محمد نذیر حسین[2]

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ مسماۃ شریفہ نے (جس کی گود میں ایک لڑکا زید دو برس سے زیادہ، یعنی تین برس کا ہے) ایک لڑکی حمیدہ نام کو جس کی عمر دو برس سے کم ہے، ایک وقت بعد انفطام کے دودھ پلایا۔ اب سوال یہ ہے کہ زید اور حمیدہ کا نکاح آپس میں جائز ہے یا نہیں اور ایک دفعہ دودھ پلانے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے یا نہیں؟

**جواب** زید اور حمیدہ کا نکاح آپس میں جائز ہے اور ایک دفعہ دودھ پلانے سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے، بموجب حدیثِ عائشہ ؓ:

"إن النبيﷺ قال: لا تحرم المصة والمصتان.[3] أخرجه أحمد و مسلم، وأهل السنن، وعنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن

---

[1] شرح صحيح مسلم (١٠/ ٣١)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ١٤٠)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٥٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٠٦٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٥٠) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٣٠٨) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٩٤٠)

بخمس رضعات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن" [1] (رواه مسلم)

خلاصہ ترجمہ پہلی حدیث کا یہ ہے کہ ایک دفعہ اور دو دفعہ دودھ پینے سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی اور دوسری حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے قرآن میں دس رضعات سے حرمتِ رضاعت ثابت ہونے کا حکم نازل ہوا تھا، پھر یہ حکم منسوخ ہوکر پانچ رضعات سے حرمتِ رضاعت ثابت ہونے کا حکم نازل ہوا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہی قول ہے۔ جبکہ اکثر فقہا کے نزدیک مطلق رضاعت سے حرمتِ رضاعت ثابت ہوتی ہے، قلیل ہو خواہ کثیر:

قال في المسوىٰ: "ذهب الشافعي إلىٰ أنه لا يثبت حكم الرضاع في أقلّ من خمس رضعات متفرقات، وذهب أكثر الفقهاء، منهم مالك وأبو حنيفة، إلىٰ أن قليل الرضاع و كثيره محرم" [2]

[مسویٰ میں ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں کہ پانچ متفرق رضعات سے کم کے ساتھ رضاعت کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن اکثر فقہا، جن میں مالک اور ابو حنیفہ بھی شامل ہیں، اس طرف گئے ہیں کہ رضاعت کم ہو یا زیادہ حرمت ثابت کرتی ہے]

اکثر فقہا کا استدلال نصوصِ مطلقہ سے ہے اور امام شافعی وغیرہ کا استدلال نصوص مقیدہ بخمس رضعات سے ہے اور مطلق کا مقید پر محمول کرنا قاعدہ مسلمہ ہے، بنا بریں مسلک امام شافعی رحمہ اللہ کا راجح ہے۔ والله أعلم بالصواب.

حررہ: محمد علی پنجابی، عفی عنہ

هو الموفق علامہ شوکانی اس مسئلے کو مع مالها وما عليها لکھ کر آخر میں فرماتے ہیں: "فالظاهر ما ذهب إليه القائلون باعتبار الخمس" یعنی ظاہر انھیں لوگوں کا قول ہے جو لوگ خمس رضعات کے قائل ہیں، ان کے نام نامی یہ ہیں: عبداللہ بن مسعود، عائشہ، عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم، عطا، طاؤس، سعید بن جبیر، عروہ بن زبیر، لیث بن سعد، شافعی، احمد، اسحاق، ابن حزم و جماعة من اہل العلم رحمہم اللہ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی یہ مذہب مروی ہے۔ [3] كذا في النيل. والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

حرره: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه. [4] سید محمد نذیر حسین

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٤٥٢)

[2] المسویٰ شرح الموطأ.

[3] نیل الأوطار (٧/ ٧٠)

[4] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ١٥١)

## رضاعت کی شہادت کے بعد نکاح باطل ہو جاتا ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ ہندہ اور مریم دونوں ایک جگہ رات کو سوئی تھیں۔ مریم کا یہ بیان ہے کہ نیند کی حالت میں ہندہ کا بیٹا زید، جو ایامِ رضاعت میں تھا، میرا دودھ پینے لگا۔ جب میں نیند سے بیدار ہوئی اور جانا کہ زید ہے، تب اسے پینے سے علاحدہ کیا، بعدہ اس واقعہ کو چند مسماۃ سے بیان کیا، وہ مسماۃ ناقل قول مریم ہیں، لیکن کوئی شاہد چشم دید کا نہیں ہے بجز مریم کے، پس بعد انقضائے مدت دراز باوجودے کہ رضاعت ہندہ ومریم کو معلوم تھی، لیکن اس رضاعت کو بوجہ خواب کے پایۂ اعتبار سے ساقط جان کر مریم نے اپنی لڑکی سکینہ کا زید سے نکاح کر دیا ہے۔

اب یہ استفسار ہے کہ صورتِ مذکورہ میں زید وسکینہ رضاعی بہن بھائی ہوئے یا نہیں اور شہادت مریم کی ثبوتِ رضاعت کے لیے کافی ہوگی یا نہیں اور نکاح جائز ہوا یا نہیں اور صورتِ مسؤلہ میں تفریق ہونا چاہیے یا نہیں؟ موافق کتاب وسنت کے بیان فرمادیں کہ آثم کوئی نہ ہو۔

**جواب** مطابق حدیث صحیح بخاری کے شہادت مریم کی ثبوت رضاعت کے لیے کافی ہوگی اور صورتِ مسؤلہ میں تفریق ہونی چاہیے:

”عن عقبة بن الحارث أنه تزوج أم يحيىٰ بنت أبي إهاب فجاءت أمة سوداء فقالت: قد أرضعتكما. قال: فذكرت ذلك للنبيﷺ فأعرض عني فتنحيت فذكرت ذلك له فقال: وكيف قد زعمت أنها قد أرضعتكما؟ فنهاه“[1] رواه أحمد والبخاري، وفي رواية: دعها عنك.[2] رواه الجماعة إلا مسلما وابن ماجه، كذا في المنتقىٰ.

قال في سبل السلام تحت هذا الحديث: ”الحديث دليل علىٰ أن شهادة المرضعة وحدها تقبل، وبوب علىٰ ذلك البخاري، وإليه ذهب ابن عباس وجماعة من السلف وأحمد بن حنبل، وقال أبو عبيد: يجب علىٰ الرجل المفارقة، ولا يجب علىٰ الحاكم الحكم بذلك، وقال مالك: إنه لا يقبل في الرضاع إلا امرأتان، وذهب الهادوية والحنفية إلىٰ أن الرضاع كغيره، لا بد من شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، ولا تكفي شهادة المرضعة، لأنها تقرر فعلها، وقال الشافعي: تقبل شهادة المرضعة مع ثلاث نسوة بشرط أن لا تعرض بطلب أجرة، قالوا: وهذا الحديث محمول علىٰ الاستحباب

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٨) مسند أحمد (٤/ ٧)

[2] مسند أحمد (٤/ ٧) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٦٠٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٥١) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٣٣٠)

والتحرز عن مظان الاشتباه، وأجيب بأن هذا خلاف الظاهر، سيما وقد تكرر سؤاله للنبي ﷺ أربع مرات، و أجابه بقوله: كيف وقد قيل؟ وفي بعض ألفاظه: دعها عنك، وفي رواية الدارقطني: لا خير لك فيها، ولوكان من باب الاحتياط لأمره بالطلاق مع أنه في جميع الروايات لم يذكر الطلاق فيكون هذا الحكم مخصوصاً من عموم الشهادة المعتبر فيها العدد، وقد اعتبرتم ذلك في عورات النساء فقلتم: يكتفى بشهادة امرأة واحدة، والعلة عندهم فيه أنه قل ما يطلع الرجال علىٰ ذلك فالضرورة داعية إلى اعتباره فكذا هنا"[1] انتهىٰ

وقال في نيل الأوطار: "ولا يخفىٰ أن النهي حقيقة في التحريم، فلا يخرج عن معناه الحقيقي إلا لقرينة صارفة، والاستدلال علىٰ عدم قبول المرأة المرضعة بقوله تعالىٰ: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ﴾ لا يفيد شيئاً، لأن الواجب بناء العام علىٰ الخاص، ولا شك أن الحديث أخص مطلقا، أما ما رواه أبو عبيد عن علي و ابن عباس والمغيرة أنهم امتنعوا من التفرقة بين الزوجين بذلك فقد تقرر أن أقوال بعض الصحابة ليست بحجة علىٰ فرض عدم معارضتها لما ثبت عنه ﷺ فكيف إذا عارضت ما هو كذلك؟ وأما ما قيل من أمره ﷺ من باب الاحتياط فلا يخفى مخالفته لما هو الظاهر، ولا سيما بعد أن كرر السؤال أربع مرات، كما في بعض الروايات، والنبي ﷺ يقول له في جميعها: كيف وقد قيل؟ وفي بعضها: دعها عنك. وفي بعضها: لا خير لك فيها. مع أنه لم يثبت في رواية أنه ﷺ أمره بالطلاق، ولو كان ذلك من باب الاحتياط لأمره به فالحق وجوب العمل بقول المرأة المرضعة حرة كانت أو أمة"[2] انتهىٰ كلامه مختصراً، والله تعالىٰ أعلم.

[عقبہ بن حارث نے ام یحییٰ بنت اہاب سے نکاح کیا، ایک کالی کلوٹی لونڈی نے آ کر کہا: میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ عقبہ نے جا کر آنحضرت ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا۔ آپ نے منہ پھیر لیا، پھر اس نے دوسری طرف ہو کر دوبارہ کہا تو آپ ﷺ نے فرمایا: جب وہ کہہ رہی ہے تو تمھارا نکاح کیسے رہ سکتا ہے؟ ایک روایت میں ہے کہ اس کو چھوڑ دے۔ (احمد، بخاری)

سبل السلام میں ہے کہ اس حدیث میں دلیل ہے کہ مرضعہ اکیلی کی شہادت کافی ہے اور وہ قبول ہو گی۔ ابن عباس، امام بخاری، احمد بن حنبل اور سلف کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ ابو عبید نے کہا: آدمی

---

[1] سبل السلام (٣/ ٢١٨)

[2] نيل الأوطار (٧/ ٧٥)

پر فرض ہے کہ اس عورت کو علاحدہ کر دے اور حاکم پر ضروری نہیں کہ وہ اس کا حکم کرے۔ امام مالک کے نزدیک رضاعت میں دو عورتوں کی شہادت معتبر ہے۔ ہادویہ اور حنفیہ کے نزدیک اس کی شہادت بھی دوسری شہادتوں کی طرح ہے اور صرف مرضعہ کی شہادت کافی نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مرضعہ کے ساتھ اگر تین عورتیں اور شامل ہوں تب شہادت معتبر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حکم استحباب پر مبنی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس نے چار دفعہ مکرر سوال کیا اور آپ اس کو یہی جواب دیتے رہے: جب وہ کہہ رہی ہے تو نکاح کیسے رہ سکتا ہے؟ ایک روایت میں ہے کہ اس کو چھوڑ دے۔ ایک میں ہے: تیرے لیے اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔ اگر یہ احتیاط کے باب سے ہوتا تو آپ اسے طلاق کا حکم دیتے، حالاں کہ طلاق کا ذکر کسی روایت میں نہیں ہے تو یہ حکم شہادت میں معتبر عدد سے ایک مخصوص حکم ہوگا اور جب تم نے عوراتِ نساء کے متعلق ایک عورت کی شہادت کافی سمجھی ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ مرد اس پر مطلع نہیں ہوسکتے تو یہاں بھی یہی مجبوری ہے۔ نیل الاوطار میں بھی اسی طرح ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[1] سید محمد نذیر حسین

## میاں بیوی کے حقوق میں کیا فرق ہے؟

**سوال** حقوقِ زن وشوہر میں کیا فرق ہے؟

**جواب** زن وشوہر کے حقوق کے بارے میں چند حدیثوں کا ترجمہ لکھ دیا جاتا ہے، انھیں حدیثوں سے ان دونوں کے حقوق میں فرق معلوم ہو جائے گا۔

1. صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، تم لوگوں نے عورتوں کو اللہ کی امان کے ساتھ لیا ہے اور ان کی شرمگاہوں کو اللہ کے کلمے کے ساتھ حلال کیا ہے۔ تمھارا ان پر یہ حق ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو، جس کو تم ناپسند اور مکروہ سمجھتے ہو، تمہارے بستر پر نہ آنے دیں۔ اگر وہ ایسا کریں سو ان کو مارو، مگر سخت مار نہ مارو اور ان کا حق تم پر یہ ہے کہ ان کو دستور کے موافق کھانا اور کپڑا دو۔[2]

2. مشکاۃ شریف میں معاویہ قشیری سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ زوجہ کا شوہر پر کیا حق ہے؟ آپ نے فرمایا کہ جب تم کھاؤ تو اس کو بھی کھلاؤ اور جب تم کپڑا پہنو تو اس کو بھی پہناؤ اور اس کے منہ پر نہ مارو اور اگر (تنبیہاً) اس سے جدائی کرو تو گھر ہی میں کرو۔ اس حدیث کو احمد اور ابو داود اور ابن ماجہ نے روایت کیا۔[3] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ١٤٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢١٨) یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ہے۔

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٤٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٥٠) مسند أحمد (٤/ ٤٤٧)

﴿وَ عَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ فَاِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّ يَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا﴾ [النساء: ١٩]

یعنی زندگی بسر کرو، عورتوں کے ساتھ اور صحبت رکھو ان کے ساتھ اچھی طرح پر، پس اگر ناپسند رکھو ان کو، پس شاید کہ مکروہ رکھو کسی چیز کو اور کرے اللہ اس میں بھلائی بہت۔ مولانا شاہ عبد القادر صاحب اس آیت کے فائدے میں لکھتے ہیں: ''عورتوں کے ساتھ گزر کرے تحمل کے ساتھ، اگر ان میں بعضی چیز ناپسند ہو تو شاید کچھ خوبی بھی ہو۔ بدخو کے ساتھ بدخوئی نہ چاہیے۔''

خلاصہ یہ کہ شوہر پر زوجہ کا نان ونفقہ اور اس کے ساتھ حسنِ معاشرت اور حسنِ خلق ضروری ہے، نیز اس کے علاوہ اس کو دین کی باتوں کی تعلیم دینا اور اس کے عقائد و اعمال کی اصلاح کرنا بھی لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا﴾ [التحريم: ٦] [اپنے آپ کو بھی اور اپنے اہل وعیال کو بھی آگ سے بچاؤ]

٣ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب کوئی شخص اپنی زوجہ کو ضرورت کے لیے بلائے تو اس کو اس کے پاس آنا ہی چاہیے، اگرچہ وہ تنور پر ہو۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا ہے۔[1]

٤ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنی عورت کو اپنے بستر پر بلائے اور وہ آنے سے انکار کرے اور اس وجہ سے وہ شخص غصے کی حالت میں رات بسر کرے تو صبح تک اس عورت پر فرشتے لعنت کرتے رہتے ہیں۔[2]

٥ سنن ابی داود میں قیس بن سعد سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں جو شہر حیرہ میں آیا تو وہاں کے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے رئیس و سردار کو سجدہ کرتے ہیں تو میں نے اپنے جی میں کہا کہ رسول اللہ ﷺ سجدے کے زیادہ مستحق ہیں، پھر میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ سے عرض کی کہ میں شہر حیرہ میں گیا تھا تو وہاں کے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے رئیس و سردار کے لیے سجدہ کرتے ہیں، سو آپ سجدے کے لیے زیادہ مستحق ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: بتاؤ اگر تم میری قبر پر جاؤ گے تو کیا اس کو بھی سجدہ کرو گے؟ میں نے کہا: نہیں۔ آپ نے فرمایا: تو ایسا نہ کرنا۔ اگر میں کسی شخص کو کسی شخص کے لیے سجدہ کرنے کا حکم کرتا تو عورتوں کو حکم کرتا کہ وہ اپنے شوہروں کو سجدہ کریں، اس وجہ سے کہ شوہروں کا عورتوں پر بہت کچھ حق ہے۔[3]

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٦٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٠٦٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٣٦)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٤٠) اس حدیث کے متعدد شواہد ہیں، جس کی بنا پر یہ حدیث حسن ہے۔ دیکھیں: سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٥٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٨٥٢۔ ١٨٥٣) مسند أحمد (٤/ ٣٨١) سنن الدارمي (١/ ٤٠٦) صحيح ابن حبان (٩/ ٤٧٩)

٦ ابو داود اور ابن ماجہ میں ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور ہم لوگ بھی حاضر تھے، اس نے کہا کہ میرا شوہر صفوان بن معطل مجھے مارتا ہے جب میں نماز پڑھتی ہوں اور روزہ افطار کرنے کا حکم کرتا ہے جب میں روزہ رکھتی ہوں، جبکہ وہ خود فجر کی نماز اس وقت پڑھتا ہے جب سورج نکل آتا ہے۔صفوان بن معطل بھی وہاں موجود تھے۔آپ نے صفوان سے ان باتوں کی نسبت دریافت کیا جوان کی بی بی نے بیان کی تھیں، وہ بولے: یا رسول اللہ میری بی بی نے جو نماز پڑھنے پر مارنے کی بات کہی ہے، سو یہ نماز میں دو دو سورتیں پڑھتی ہے، حالانکہ اس کو دو دو سورتیں پڑھنے سے منع کر چکا ہوں، پس آپ نے فرمایا کہ اگر ایک ہی سورت ہو تو بھی لوگوں کے لیے کافی ہے۔صفوان نے کہا: اس نے جو روزے کے متعلق بات کہی ہے، سو یہ روزہ رکھتی ہے تو روزہ رکھے چلی جاتی ہے اور میں ایک جوان آدمی ہوں اور مجھ سے صبر نہیں ہوسکتا، پس آپ نے فرمایا: کوئی عورت بلا اجازت اپنے شوہر کے نفلی روزہ نہ رکھے۔صفوان نے کہا: اس نے جو سورج نکلنے پر نماز پڑھنے کی بات کہی ہے، سو ہم لوگ کام کاج والے آدمی ہیں (رات کو سوتے نہیں ہیں) اور ہماری یہ عادت ہے۔ ہم لوگ سورج نکلنے سے پہلے اٹھ نہیں سکتے۔آپ ﷺ نے فرمایا: اے صفوان! جب تمھاری آنکھ کھلے، اس وقت نماز پڑھ لیا کرو۔[1]

خلاصہ یہ کہ عورت پر اپنے شوہر کی اطاعت فرمانبرداری فرض ہے، ہر حالت میں اس کو راضی رکھنا لازم ہے، بلا مرضی شوہر کے کوئی کام نہ کرے، حتی کہ نفلی روزہ بھی بغیر حکم شوہر کے نہ رکھے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

---

(1) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٤٥٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٧٦٢)
(2) فتاویٰ نذیریه (٣/ ٤٣٧)

# کتاب الطلاق و الخلع

## بلا وجہ طلاق طلب کرنے والی عورت پر جنت کی خوشبو حرام ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید اپنی زوجہ زینب سے مسائلِ نماز، روزہ وغیرہ یاد کرنے اور لڑکوں کی تعلیم کرنے کا حکم کرتا تھا اور عورات مشرکہ و بدکارہ سے ملنے کو منع کرتا تھا۔ وہ عرصہ تک زینب کو اس کی ہدایت کرتا رہا، مگر زینب نے نہیں مانا، بلکہ زید کی اسی ہدایت کی وجہ سے طلاق کی طالب ہوئی اور اس کے سوا طلاق طلب کرنے کی کوئی دوسری وجہ نہیں تھی، بلا کسی وجہ اور ضرورت کے طلاق طلب کرتی رہی، ایسی حالت میں آیا زید خطاوار ہے یا زینب؟ اگر زید خطاوار ہے تو بروز جزا اس کی کیا سزا ہوگی اور اگر زینب قصوروار ہے تو بروز جزا اس کی کیا سزا ہوگی؟

سائل: شیخ نثار احمد، ساکن گورکھپور، محلہ شیخو پورہ

**جواب** ہر شخص پر اپنی زوجہ کو دین کی بات بتانا اور مسائل روزہ، نماز وغیرہ یاد کرانا فرض ہے، نیز عورات فاجرہ و بدکارہ سے ملنے کو منع کرنا بھی ضروری ہے اور لڑکوں کی تعلیم و تربیت کے لیے حکم کرنا بھی ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا... ﴾ [التحريم: ٦]

یعنی اے ایمان والو! بچاؤ اپنی جانوں کو اور اپنے گھر والوں کو دوزخ کی آگ سے۔

پس زید اپنی زوجہ کو ہدایت کرنے سے خطاوار نہیں ہے اور بروز جزا اس ہدایت کی وجہ سے کسی سزا کا مستحق نہیں ہے، بلکہ ثواب کا مستحق ہے۔ رہا اس کی زوجہ تو وہ اس کی ہدایت اور اس کے حکم نہ ماننے کی وجہ سے بہت بڑی قصوروار ہے۔ زید کے محض ہدایت کرنے اور دین کی بات کے بتانے کی وجہ سے طلاق طلب کرنا بہت بڑا گناہ ہے۔

حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ جو عورت بلا ضرورتِ شدیدہ کے اپنے شوہر سے طلاق طلب کرے، اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ مشکاۃ شریف میں ہے:

عن ثوبان قال قال رسول اللهﷺ: «أيما امرأة سألت زوجها طلاقا في غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة»[1] والله تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

[1] مسند أحمد (٥/ ٢٧٧) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٢٢٨) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٨٧) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٠٥٥) سنن الدارمي (٢/ ٢١٦)

## طلاق کے صریح لفظ میں نیت کی ضرورت نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے زینب کو پاک طینت نیک طبیعت سمجھ کر اس سے نکاح کر لیا۔ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد زید نے زینب کو کسی ناپسندیدہ حرکت پر اصلاحِ طبیعت کے خیال سے ایک طلاق دے دی۔ بعدہ زینب دوسری طلاق کی طالب ہوئی اور بہت اصرار کیا۔ زید نے مجبور ہو کر دوسری طلاق بھی دے دی۔ زینب مصر ہوئی کہ تیسری طلاق بھی دے دو۔ زید نے اپنے چند احباب سے مشورہ کر کے زینب سے رجعت کر لی اور تعلیم شریعت کے موافق کوشاں رہا کہ کسی طرح طبیعت درست ہو جائے، مگر ناکامیابی رہی اور زینب ہمیشہ طالبِ طلاق رہی۔ زید نے خیال کیا کہ اب یہ تیسری باری ہے، زینب ہم سے ہمیشہ کے لیے علیحدہ ہو جائے گی، لہٰذا بغیر قصد طلاق کے کوئی ایسا لفظ کہنا چاہیے کہ جس سے قطع تعلق اور طلاق نہ ہو اور زینب سمجھے کہ قطع تعلق ہو گیا ہے۔ اسی نیت کو لے کر زینب کے بڑے لڑکے سے کہا کہ تم اپنی ماں کو دوسرے گھر میں لے جاؤ، ورنہ میں تم کو پولیس کے حوالے کروں گا۔ زینب نے کہا کہ تم سے لڑکے سے کیا نسبت؟ جب تک تم مجھ کو تیسری بھی نہ دے دو گے، میں نہ جاؤں گی۔ زید نے کہا: جا، وہ بھی دے دیا۔ نہ زینب کا نام لیا اور نہ لفظِ طلاق، مگر نیت طلاق کی نہیں۔

**جواب** صریح لفظ میں نیت کی ضرورت نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ زینب تیسری طلاق ہی طلب کرتی تھی، اس کے جواب میں زید کا یہ کہنا کہ جاؤ، وہ بھی دے دیا، موجبِ طلاق ثالث ہے زینب پر اور ایسے موقعے پر قرینہ شاہد ہے کہ مراد زینب ہی کو طلاق دینا ہے۔

"وفي الشامي: ولا يلزم كون الإضافة صريحة في كلامه"[1]

[شامی میں ہے: اس کے کلام میں اضافت کا صریح ہونا لازم نہیں آتا]

البتہ اگر زید یہ کہے کہ لفظ "وہ بھی دے دیا" سے میں نے اشارہ طلاق کی طرف نہ کیا تھا اور مشار الیہ میرے ذہن میں کچھ اور تھا سوائے طلاق کے تو یہ کہنا اس کا دیانتاً معتبر ہو سکتا ہے، لیکن قضا میں تسلیم نہ ہوگا اور چونکہ عورت بھی مثل قاضی کے ہے، "كما صرح في رد المحتار: إن المرأة كالقاضي"[2] تو عورت بھی اس کو تسلیم نہ کرے گی اور اپنے آپ کو مطلقہ ثلاثہ سمجھے گی۔ فقط واللّٰہ تعالیٰ أعلم

كتبه: عزيز الرحمن، عفي عنه، مفتي مدرسه ديوبند

**ھو الموفق** صورتِ مسؤلہ میں تیسری طلاق ہوگئی، اگرچہ زینب کا نام نہیں لیا اور نہ لفظ طلاق کہا اور نہ طلاق کی نیت کی، اس واسطے کہ زید نے جو یہ کہا کہ جا وہ بھی دے دیا، سو زید کے اس قول میں ظاہر ہے کہ لفظ وہ "بھی" سے وہی

---

① رد المحتار (۳/ ۲۴۸)

② رد المحتار (۳/ ۳۰۵)

تیسری طلاق مراد ہے اور زینب کا اگرچہ نام نہیں لیا، مگر قرینہ ظاہرہ سے زینب کا مراد ہونا متعین ہے۔ طلاق، رجعت اور نکاح؛ یہ تینوں چیزیں بغیر نیت کے بھی ثابت ہو جاتی ہیں۔ بلوغ المرام میں ہے:

"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة»[1] رواه الأربعة والنسائي وصححه الحاكم" انتهىٰ

[ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تین چیزیں قصد و ارادے سے کی جائیں تو بھی حقیقی (شمار ہوتی) ہیں اور ہنسی مذاق میں کی جائیں تو بھی حقیقی (شمار ہوتی) ہیں: نکاح، طلاق اور رجوع]

وقال في سبل السلام بعد ذكر هذا الحديث وما في معناه:

"والأحاديث دلت علىٰ وقوع الطلاق من الهازل، وإنه لا يحتاج إلى النية في الصريح، وإليه ذهب الهادوية والحنفية والشافعية، وذهب أحمد والناصر والصادق والباقر إلى أنه لا بد من النية لعموم حديث الأعمال بالنيات، وأجيب بأنه عام خصه ما ذكر من الأحاديث"[2] انتهىٰ، والله تعالىٰ أعلم.

[سبل السلام میں یہ حدیث اور اس مفہوم کی دیگر احادیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے: یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ہنسی مذاق میں طلاق دینے والے کی طرف سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کے صریح لفظ کے ساتھ نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہادویہ، حنفیہ اور شافعیہ اسی طرف گئے ہیں۔ احمد، ناصر، صادق اور باقر اس طرف گئے ہیں کہ حدیث "اعمال نیتوں کے ساتھ معتبر ہیں" کے عموم کی وجہ سے اس میں نیت کا ہونا ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نیتوں والی یہ حدیث عام ہے، جس کو مذکورہ بالا احادیث نے خاص کر دیا ہے]

كتبه: محمد عبدالرحمن المباركفوري عفي عنه

## بیک وقت تین طلاق دینا طلاق رجعی ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں ایک جلسہ میں دیں، پس یہ طلاق بائن ہوئی یا رجعی؟

**سوال** یہ طلاق رجعی ہوئی، اس واسطے کہ ایک جلسہ میں تین طلاق دینے سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ صحیح مسلم میں ہے:

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٩٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (١١٨٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٠٣٩) بلوغ المرام (١٠٨٦)

[2] سبل السلام (٣/ ١٧٦)

”عن ابن عباس قال: كان الطلاق علىٰ عهد رسول اللهﷺ وأبي بكر و سنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم“[1]

[ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے دو سال تک اگر کوئی بیک وقت تین طلاق دیتا تو وہ ایک ہی شمار کی جاتی۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ لوگ اس کام میں جلدی کرنے لگے، جس میں ان کے لیے مہلت تھی، اگر ہم یہی ان پر جاری کر دیں تو اچھا ہو۔ پھر انھوں نے تین طلاق نافذ کر دیں]

مسند احمد بن حنبل میں ہے:

”عن ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني المطلب امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديداً. قال: فسأله رسول اللهﷺ: كيف طلقتها؟ قال: طلقتها ثلاثا. قال فقال: في مجلس واحد؟ قال: نعم، قال: فإنما تلك واحدة فارجعها إن شئت. قال: فراجعها. فكان ابن عباس رضی اللہ عنہ يرىٰ إنما الطلاق عند كل طهر“[2]

قال ابن القيم في إعلام الموقعين: ”وقد صحح الإمام أحمد هذا الإسناد وحسنه“[3]

وقال الحافظ في فتح الباري بعد ذكر هذا الحديث: ”أخرجه أحمد وأبو يعلىٰ، وصححه من طريق محمد بن إسحاق، وهذا الحديث نص في المسألة لا يقبل التأويل الذي في غيره من الروايات“[4] انتهىٰ.

فإن قلت: قال الحافظ في الفتح: إن أبا داود رجح أن ركانة إنما طلق امرأته البتة، كما أخرجه هو من طريق آل بيت ركانة، وهو تعليل قوي لجواز أن يكون بعض رواته حمل البتة علىٰ الثلاث فقال: طلقها ثلاثا فبهذه النكتة يقف الاستدلال بحديث ابن عباس.[5] انتهىٰ

قلت: قال ابن القيم في الإغاثة: ”إن أبا داود إنما رجح حديث البتة علىٰ حديث ابن جريج، لأنه روىٰ حديث ابن جريج من طريق فيها مجهول... ولم يرو أبو داود الحديث الذي رواه أحمد في مسنده من طريق محمد بن إسحاق أن ركانة طلق

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٧٢)

[2] مسند أحمد (١/ ٢٦٥)

[3] إعلام الموقعين (٣/ ٣١)

[4] فتح الباري (٩/ ٣٦٢)

[5] فتح الباري (٩/ ٣٦٣)

امرأته ثلاثا في مجلس واحد فلذا رجح أبو داود حديث البتة، ولم يتعرض لهذا الحديث، ولا رواه في سننه، ولا ريب أنه أصح من الحديثين، وحديث ابن جريج شاهد له وعاضد، فإذا انضم حديث أبي الصهباء إلىٰ حديث ابن إسحاق وإلىٰ حديث ابن جريج مع اختلاف مخارجها وتعدد طرقها، أفاد العلم بأنها أقوى من البتة بلا شك، ولا يمكن مَن شمَّ روائح الحديث، ولو علىٰ بعد، أن يرتاب في ذلك، فكيف يقدم الحديث الضعيف. الذي ضعفه الأئمة ورواته مجاهيل. علىٰ هذه الأحاديث؟"[1] انتهىٰ كلام ابن القيم. والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم.

[ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاق دی دے، پھر اس کے بعد ان کو اس پر بڑا افسوس ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے پوچھا: تم نے کیسے طلاق دی؟ کہنے لگا: میں نے تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک ہی مجلس میں؟ کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تو یہ ایک طلاق ہے، اگر تو چاہے تو اس سے رجوع کر لے۔ چناں چہ اس نے رجوع کر لیا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما ہر طہر میں ایک طلاق کے قائل تھے۔ امام ابن قیم "إعلام الموقعين" میں تحریر فرماتے ہیں کہ امام احمد نے اس سند کو صحیح کہا ہے۔ حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کو احمد اور ابو یعلی نے بھی روایت کیا ہے اور اس کو ابن اسحاق کے طریق سے صحیح کہا ہے اور یہ حدیث اس مسئلے میں نص ہے، جس کی تاویل نہیں ہوسکتی۔ اگر اس میں یہ شبہہ پیدا کیا جائے کہ رکانہ کے گھر والے کہتے ہیں کہ رکانہ نے طلاق بتہ دی تھی اور ہوسکتا ہے کہ بتہ کو تین طلاق سمجھ لیا گیا ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابوداود نے بتہ طلاق والی حدیث کو ابن جریج کی حدیث پر ترجیح دی ہے، اس لیے کہ موخر الذکر کی سند میں چند ایک مجہول راوی ہیں، لیکن ابو داود نے مسند احمد میں روایت کردہ محمد بن اسحاق کی روایت کو ذکر نہ کیا، جس میں صاف لفظ ہیں کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں اور اس میں تو کوئی شبہہ ہی نہیں کہ محمد بن اسحاق کی روایت کی سند ان دونوں باتوں سے زیادہ بہتر ہے اور ابن جریج کی حدیث اس کی شاہد ہے، پھر اگر ابو صہباء کی حدیث کو بھی ان سے ملا دیا جائے تو اس کی سند سب سے زیادہ قوی ہوجائے گی۔ پھر دوسری روایت، جس میں بتہ طلاق کا تذکرہ ہے، اس کو تین طلاق پر ہی محمول کرنا چاہیے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

ابو الطیب محمد شمس الحق سید محمد نذیر حسین[2]

---

[1] إغاثة اللهفان (١/ ٣١٦)

[2] فتاویٰ نذیریه (٣/ ٣٩)

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عبدالکریم نامی ایک شخص نے اپنی عورت فاطمہ بی بی کو ۲۷/ ماہ صفر ۱۳۱۷ ہجری کو طلاق دی۔ بعد ماہ دو ماہ کے جماعت سے طلب کیا کہ میری عورت کو میرے سپرد کر دو۔ جماعت سے جواب دیا گیا کہ عدت اور دوسرے شخص سے نکاح کے بغیر تیرے سپرد نہیں ہوسکتی۔ یہ بات سن کر وہ شخص چلا گیا اور من بعد اسی عورت کو بلا کر کسی اور قریہ میں جا کر ہندی رسالہ پڑھنے والے ملا کو رشوت دے کر محمد بڈھن صاحب غیر آدمی سے جمادی الثانی کی پہلی تاریخ کو نکاح پڑھا دیا، لیکن عورت و مرد میں گفتگو نہ ہونے کے خیال سے عورت کو دو روز چھپا رکھا۔ تیسرے دن بڈھن صاحب کو پکڑ کر ظلم و زبردستی سے طلاق دلوا کے اول مرد عبدالکریم سے اس روز نکاح کر دیا، پس ازروئے قرآن و حدیث کے یہ نکاح جائز ہوا یا نہیں؟

**جواب** صورتِ مسئولہ سے واضح ہوتا ہے کہ عبدالکریم نے اپنی عورت فاطمہ بی بی کو ایک طلاق دی تھی، پس جماعت والوں کا یہ کہنا کہ عدت اور بغیر نکاح دوسرے شخص سے نکاح کے بغیر تیرے سپرد نہیں ہوسکتی، بالکل غلط ہے۔ یہ ہر دو نکاح لغو و باطل ہیں، کیونکہ جب اس نے اپنی عورت کو طلب کیا اور اس کو اپنی طرف منسوب کیا تو رجعت ثابت ہوگئی، کیونکہ یہ انتساب منجملہ کنایاتِ رجعت ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"والكنايات: أنتِ عندي كما كنتِ، وأنتِ امرأتي، فلا يصير بها مراجعاً إلا بالنية"[1] اهـ

[رجوع بالکنایہ یہ ہے کہ مثلاً کہے: تو میرے لیے ویسی ہی ہے، جیسے پہلے تھی اور تو میری بیوی ہے، اس میں اگر نیت ہوگی تو رجوع ہوگا، ورنہ نہیں]

ظاہر ہے کہ اس کا مطالبہ اس امر پر دال ہے کہ اس کی نیت رجوع کی تھی، پس جب رجعت ثابت ہوگئی تو یہ دونوں نکاح باطل ولغو ہیں اور وہ عورت عبدالکریم کی ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

حررہ: محمد عبدالحق ملتانی (۱۹/ شعبان ۱۳۱۷ ہجری)

**ھو الموفق** اگر عبدالکریم نے اپنی عورت فاطمہ بی بی کو تین طلاقیں ایک مجلس میں دی تھیں تب بھی وہی حکم ہے، جو مجیب نے لکھا ہے، کیونکہ تین طلاقیں ایک مجلس میں حدیث صحیح کے موافق طلاقِ رجعی ہوتی ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## طلاق لکھنے سے واقع ہوجاتی ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے چند شخصوں کے کہنے سننے سے حالتِ غصہ میں آکر اپنی بی بی

(1) الفتاویٰ الهندية (۱/ ٤٦٨)

(2) فتاویٰ نذیریه (۳/ ٦٠)

کو یوں کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو تین طلاق دیں، لیکن میری مرضی نہیں تھی اور نہ بی بی گھر میں تھی، بی بی اپنی والدہ کے گھر میں تھی۔ میں نے ایک پرچہ پر تین طلاقیں تحریر کر کے دے دیں، لیکن زبان سے نہیں کہا اور نہ زبان پہ لا کر لکھا۔ صرف ذہن کے خیال سے لکھ دیا۔ آیا اس صورت میں طلاق ہوئی ہے یا نہیں؟

**جواب** اس صورت میں طلاق واقع ہوگئی، مگر ایک طلاق رجعی واقع ہوئی۔ صحیح بخاری میں ہے:

”عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلم. قال قتادة: إذا طلق في نفسه فليس بشيئ“[1]

[نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے میری امت سے خیالات کو معاف کر دیا، جب تک ان پر عمل نہ ہو یا کلام نہ کرے قتادہ نے کہا: اگر دل میں طلاق دے تو کوئی چیز نہیں ہے]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں:

”واستدل به علیٰ أن من كتب الطلاق طلقت امرأته، لأنه عزم بقلبه، وعمل بكتابه، وهو قول الجمهور، وشرط مالك فيه الإشهاد علىٰ ذلك“[2] انتهیٰ

[اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ جو اپنی عورت کو لکھ کر طلاق دے، اس کی طلاق ہو جائے گی، کیوں کہ اس نے دل سے ارادہ کیا اور لکھ کر عمل کیا۔ جمہور کا یہی قول ہے اور امام مالک اس پر شہادت کی شرط زیادہ کرتے ہیں]

کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا الله عنه.[3] سید محمد نذیر حسین

## کیا نکاح سے قبل طلاق واقع ہو جاتی ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے اپنی دختر کا نکاح ہمراہ بکر کے اس اقرار سے کیا کہ جب تک میرے گھر رہے گا، تب تک میری لڑکی نکاح میں رہے گی اور جب کہیں چھوڑ کر دوسری جگہ بود و باش اختیار کرے گا، یہی طلاق بائنہ ہے۔ سو بکر نے یہ اقرار منظور کر لیا اور قبل نکاح کے اسٹامپ پر اقرار نامہ مع ان شرائط کے بکر نے لکھ دیا اور نکاح کر لیا۔ عرصہ دس بارہ یوم تک بکر زید کے گھر رہا، پھر اپنی خوشی سے دوسری جگہ جا کر سکونت پذیر ہوا، جس کو ایک سال کا عرصہ گزرا اور بی بی کے لینے کا تقاضا کرتا ہے۔ آیا وہ لڑکی نزدیک شرع شریف کے اس کے نکاح میں رہی یا نہیں اور اگر نہیں رہی تو مہر اس دختر کا پہنچتا ہے یا نہیں؟ نیز یہ بھی واضح ہو کہ بکر شیعہ مذہب ہے؟

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٩٦٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٧)

[2] فتح الباري (٩/ ٣٩٤)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٤٧)

**جواب** صورتِ مسئولہ میں عند الحنفیہ دختر مذکورہ مطلقہ بائنہ ہوگئی۔ وہ بکر کے نکاح میں نہیں رہی اور بکر کو مہر ادا کرنا ضروری ہے، مگر حدیث کی رو سے دختر مذکورہ مطلقہ نہیں ہوئی، بلکہ بکر کے نکاح میں باقی ہے، اس واسطے کہ نکاح سے قبل جو طلاق دی جائے، منجز ہو یا کسی شرط پر معلق ہو، وہ واقع نہیں ہوتی، نہ فی الحال واقع ہوتی ہے اور نہ شرط کے پائے جانے کے بعد، بلوغ المرام میں ہے:

”عن جابرؓ قال: قال رسول اللهﷺ: «لا طلاق إلا بعد نكاح، ولا عتق إلا بعد ملك» رواه أبو يعلي وصححه الحاكم، وهو معلول، وأخرجه ابن ماجه عن المسور بن مخرمة مثله، وإسناده حسن، لكنه معلول أيضا“[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: نکاح سے پہلے طلاق نہیں اور ملک سے پہلے آزادی نہیں۔ علامہ ابن حجر نے کہا: یہ حدیث معلول ہے۔ یہ روایت مسور بن مخرمہ سے بھی مروی ہے، لیکن وہ بھی معلول ہے]

قال في سبل السلام: ”حديث الباب وإن كان فيه مقال من قبل الإسناد فهو متائيد بكثرة الطرق“ انتهىٰ. والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

[سبل السلام میں کہا ہے: اس باب کی حدیث اگرچہ اسناد کے اعتبار سے اس میں مقال ہے، مگر کثرتِ طرق کے ساتھ اس کی تائید ہوتی ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## نابالغ کی طلاق کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ نابالغ کی طلاق واقع ہوتی ہے؟ جواب حدیث سے دیا جائے۔

**جواب** نابالغ لڑکے کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ بلوغ المرام میں ہے:

”عن عائشةؓ، عن النبيﷺ قال: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق“[3]

درایہ تخریج ہدایہ (ص: ۲۲۶) میں ہے:

”روىٰ ابن أبي شيبة، عن ابن عباس موقوفاً: لا يجوز طلاق الصبي. وروىٰ عبد الرزاق

---

① المستدرك (۲/ ۲۰۴) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۰۴۸) تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (۷/ ۱۵۱)

② فتاوىٰ نذيريه (۳/ ۶۱)

③ مسند أحمد (۱/ ۱۱۶) سنن أبي داود، رقم الحديث (۴۳۹۸) سنن النسائي، رقم الحديث (۳۴۳۲) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۰۴۱) المستدرك للحاكم (۲/ ۶۷)

عن علي: لا يجوز على الغلام طلاق حتى يحتلم" انتهىٰ. واللّٰه أعلم

[ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوفاً روایت کی ہے: بچے کی طلاق جائز نہیں ہے۔

عبدالرزاق نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے: بچے کے بالغ ہونے تک اس کی طلاق جائز نہیں ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.

## نابالغ لڑکے اور اس کے ولی کی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں؟

**سوال** نابالغ لڑکے کی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں اور اس کی طرف سے اس کے ولی کی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں؟

**جواب** نابالغ لڑکے کی طلاق کے وقوع و عدمِ وقوع میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک نابالغ لڑکے کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ دلیل ان کی جامع ترمذی کی یہ حدیث ہے: «كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب علىٰ عقله»[1] [ہر ایک کی طلاق جائز ہے، ماسوائے مغلوب العقل کے] یہ حدیث بظاہر صبی کو بھی شامل ہے، نیز جمہور کی دلیل یہ حدیث بھی ہے:

"رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتىٰ يستيقظ، و عن الصبي حتى يبلغ، وعن المعتوه حتى يعقل"[2]

[تین آدمیوں سے قلم اُٹھا لیا گیا ہے: سوئے ہوئے سے، جب تک جاگ نہ اُٹھے اور بچے سے جب تک بالغ نہ ہو جائے اور مغلوب العقل سے جب تک وہ باشعور نہ ہو جائے]

بعض علما کے نزدیک صبی ممیز عاقل کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ یہ لوگ پہلی حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، جیسا کہ ترمذی نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسری حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث میں بلوغ بالاحتلام کی تصریح نہیں ہے اور لفظ "یبلغ" سے مراد کبر و عقل ہے اور صبی ممیز میں یہ بات حاصل ہوتی ہے:

"وأما حديث أبي داود وغيره: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ... الخ» فليس بنص في البلوغ بالاحتلام، بل الحد فيه الكبر والعقل، وهما يحصلان للطفل العاقل المميز، ولذا قال ابن المسيب وابن عمر و أحمد وغيرهم بوقوع طلاق الطفل العاقل المميز المعارف للطلاق أو القادر علىٰ الصوم والصلاة" كما في شرح بلوغ المرام و شرح القسطلاني.

[یہ حدیث بلوغ بالاحتلام کے لیے نص نہیں ہے، بلکہ اس میں حد بڑا ہونے اور سمجھ دار ہونے کی ہے اور

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (۱۱۹۱) اس کی سند میں ''عطاء بن عجلان'' راوی متروک ہے۔

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (۴۴۰۱) سنن الترمذي، رقم الحديث (۱۴۲۳)

یہ دونوں چیزیں ایک تمیز والے بچے کو حاصل ہو جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن مسیب، ابن عمر، احمد وغیرہم نے کہا ہے کہ تمیز والے عقل مند بچے کی طلاق جو طلاق کے مفہوم کو سمجھ سکتا ہو، طلاق واقع ہو جاتی ہے یا اس بچے کی جو نماز اور روزے کی طاقت رکھتا ہو]

رہا دوسرا مسئلہ، یعنی یہ کہ لڑکے کی طرف سے اس کے ولی کی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ سو اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک نہیں واقع ہوتی ہے اور بعضے کہتے ہیں واقع ہوتی ہے، مگر حق بجانب جمہور ہے۔ ابن ماجہ کی حدیث مرفوع: «الطلاق لمن أخذ بالساق»[1] [طلاق دینا تو اسی کا حق ہے جس نے پنڈلی کو پکڑا ہو] جمہور کے قول پر واضح دلیل ہے اور اس کے خلاف میں کوئی دلیل نہیں معلوم ہوئی۔ واللّٰہ أعلم بالصواب.

حررہ: السید شریف حسین، عفی عنہ.　　　الأمر کذلك. سید محمد نذیر حسین، عفی عنہ.

**ھو الموفق** بے شک حق بجانب جمہور ہے۔ حدیث: «الطلاق لمن أخذ بالساق» کے متعلق علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

"وطرقه يقوي بعضها بعضا، وقال ابن القيم: إن حديث ابن عباس؛ أي الطلاق لمن أخذ بالساق. وإن كان في إسناده ما فيه، فالقرآن يعضده، وعليه عمل الناس. وأراد بقوله: القرآن يعضده. نحو قوله تعالىٰ: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ الآية"[2] انتهىٰ كلامه.

[اس کے بعض طرق بعض کو تقویت دیتے ہیں۔ ابن قیم نے کہا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی سند میں اگرچہ کچھ گفتگو ہے، لیکن قرآن اور لوگوں کا تعامل اس کو تقویت دیتے ہیں۔ انھوں نے قرآن کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو، پھر ان کو طلاق دو" اور "جب تم عورتوں کو طلاق دو"]

پس یہ حدیث جمہور کے قول کے لیے کافی دلیل ہے اور پہلے مسئلے میں بھی حق بجانب جمہور ہی ہے، اس واسطے کہ جامع ترمذی کی حدیث: «کل طلاق جائز... الخ» اگرچہ ضعیف ہے، مگر دوسری حدیث یعنی: «رفع القلم عن ثلاثة... الخ» ضعیف نہیں ہے، بلکہ حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (دیکھو: بلوغ المرام، باب الطلاق[3]) ابو داود اور منذری نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز اس حدیث کی بعض روایات میں بلوغ بالاحتلام کی تصریح آگئی ہے۔ دیکھو: سنن أبي داود: کتاب الحدود، باب في المجنون یسرق أو یصیب حدا.[4]

عون المعبود (۴/۲۴۳) میں ہے:

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۰۸۱)

[2] نيل الأوطار (۷/ ۱۵)

[3] المستدرك (۲/ ۵۹) بلوغ المرام (۱۰۹۶)

[4] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٤٠١)

”قال السبكي ليس فيها (أي في لفظة: حتى يكبر) من البيان، ولا في قوله: حتى يبلغ. ما في الرواية الثالثة: حتى يحتلم، فالتمسك بها أولىٰ لبيانها وصحة سندها، وقوله: حتى يبلغ. مطلق، والاحتلام مقيد، فيحمل عليه، فإن الاحتلام بلوغ قطعا، و عدم بلوغ خمسة عشر ليس ببلوغ قطعا. قال: وشرط هذا الحمل ثبوت اللفظين عنهﷺ“ انتهىٰ هذا ما عندي، والله تعالى أعلم.

[سبکی نے کہا: اس لفظ ''یہاں تک کہ بڑا ہوجائے'' میں بیان نہیں ہے، نہ ہی دوسری روایت کے الفاظ ''یہاں تک کہ بالغ ہوجائے'' میں بیان ہے۔ تیسری روایت میں الفاظ یہ ہیں: ''یہاں تک کہ اسے احتلام ہوجائے'' ان آخری الفاظ سے تمسک زیادہ اچھا ہے اور اس کی سند بھی اچھی ہے اور ''یہاں تک کہ بڑا ہوجائے'' یہ عام ہے اور احتلام والی روایت خاص ہے تو پہلی کو اس روایت پر محمول کیا جائے گا، کیوں کہ احتلام سے بلوغت قطعی ہے اور پندرہ سال تک نہ پہنچنا، بلوغ قطعی نہیں ہے، نیز انھوں نے کہا ہے کہ اس معنی پر محمول کرنے کی شرط دونوں لفظوں کا نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہونا ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباكفوري، عفا الله عنه.[1]

## حالتِ جبر میں طلاق واقع نہیں ہوتی:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ ایک شخص اپنی بی بی کو نہ تو اپنے ہمراہ رکھتا تھا نہ اس کے نان نفقہ کا کفیل تھا نہ اسے طلاق دیتا تھا۔ آخر عزیزان بی بی مذکورہ نے اسے اپنے قبضے میں پاکر زبردستی طلاق دلوالیا، یعنی مارنے پیٹنے کی دھمکی دی اور چاقو دکھلایا تو شوہر نے طلاق اس لفظ کے ساتھ دے دیا کہ میں نے فلاں بنت فلاں کو طلاق دے دیا۔ تین دفعہ یہ الفاظ بروئے سات آدمی کے کہے، لہٰذا ازروئے شرع شریف طلاق پڑگئی یا نہیں؟ جواب بحوالہ حدیث بہتر ہے۔

**جواب** صورتِ مسئولہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہوگئی، لیکن امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوئی اور یہی جمہور کا مذہب ہے۔ مشکاۃ شریف میں ہے:

”عن عائشة قالت: سمعت رسول اللهﷺ يقول: لا طلاق ولا عتاق في إغلاق“[2]

[عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے، کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا: زبروستی میں نہ طلاق ہوتی ہے نہ غلام آزاد ہوتا ہے]

اس حدیث کی شرح میں ملا علی قاری شرح مشکاۃ میں لکھتے ہیں:

---

[1] فتاویٰ نذیریه (٣/ ٦٨)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢١٩٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٠٤٦)

”به أخذ من لا يوقع الطلاق والعتاق من المكره، وهو مالك والشافعي وأحمد، وعندنا يصح طلاقه وإعتاقه ونكاحه قياساً علىٰ صحتها مع الهزل“[1] انتهى، والله تعالىٰ أعلم.

[اسی کو دلیل بنایا ہے اس نے جو مجبور کی طرف سے طلاق اور آزادی کو نافذ نہیں کرتا۔ امام مالک، شافعی اور احمد کا بھی یہی قول ہے اور ہمارے نزدیک مذاق کے ساتھ اس کے وقوع ہونے پر قیاس کرتے ہوئے اس کا طلاق دینا، آزاد کرنا اور نکاح کرنا درست ہے]

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

## غصے کی حالت میں طلاق کا حکم:

**سوال** محض گالی دینے کے سبب ہندہ کے طلاق طلاق طلاق کا لفظ بلا اشارہ کے بمقابلہ ایک کر کے بحالت غصہ شوہر ہندہ کے زید کے منہ سے نکل گیا۔ آیا اس امر میں اوپر ہندہ کے طلاق بائن عائد ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب کماحقہ بدلائل قرآن و حدیث کے مرحمت فرمایا جائے۔

**جواب** اس صورت میں ہندہ پر طلاقِ بائن تو عائد نہیں ہوئی، لیکن طلاقِ رجعی عائد ہوئی یا نہیں؟ اس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے، وہ یہ کہ اگر زید کے منہ سے یہ الفاظ بحالتِ غصہ بلا قصد نکل گئے تھے تو اس صورت میں طلاق رجعی بھی نہیں ہوئی۔ اگر بالقصد نکلے تھے تو اگر اس وقت زید کی نیت ہندہ کے طلاق دینے کی نہ تھی تو بھی رجعی نہیں ہوئی اور اگر اس وقت ہندہ کے طلاق دینے کی نیت تھی تو طلاق رجعی عائد ہوئی، جس میں زید کو اختیار ہے کہ عدت کے اندر اس طلاق کو واپس کر لے، لیکن اگر عدت گزر چکی ہو اور تجدیدِ نکاح پر دونوں راضی ہوں تو تجدیدِ نکاح کر لے۔

”عن صفية بنت شيبة قالت: سمعت عائشةؓ تقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا طلاق ولا عتاق في إغلاق) قال أبو داود: الغلاق أظنه الغضب“[2]

[صفیہ بنت شیبہ سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ میں نے عائشہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: اِغلاق میں نہ طلاق ہے اور نہ غلام کو آزاد کرنا۔“ امام ابو داود ؒ فرماتے ہیں: میرا خیال ہے کہ غلاق سے مراد غضب وغصہ ہے]

”وقد فسر الإغلاق بالغضب الإمام أحمد أيضاً، وفسره أبو عبيد وغيره بالإكراه، وفسره آخرون بالجنون“[3] كذا قال الحافظ ابن القيم في زاد المعاد (ص: ۲۰۳)

[امام احمد ؒ نے بھی اِغلاق کا معنی غضب وغصہ بیان کیا ہے۔ ابو عبید وغیرہ نے اس کا معنی جبر و اکراہ

---

[1] مرقاة المفاتيح (۱۰/ ۲۱٤۰)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (۲۱۹۳)

[3] زاد المعاد (۵/ ۱۹۵)

کیا ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے اس کا معنی جنون کیا ہے]

ثم قال: "قال شيخنا: وحقيقة الإغلاق أن يغلق على الرجل قلبه، فلا يقصد الكلام أو لا يعلم به، كأنه انغلق عليه قصده وإرادته"

[ہمارے شیخ نے کہا: اغلاق کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی کے لیے اس کا دل بند کر دیا جائے، پس وہ کلام کا قصد کرے نہ اس کا مفہوم جانے، گویا اس پر اس کا قصد و ارادہ بند ہوگیا]

"قلت: قال أبو العباس المبرد: الغلق ضيق الصدر وقلة الصبر، بحيث لا يجد له مخلصا. قال شيخنا: ويدخل في ذلك طلاق المكره والمجنون، ومن زال عقله بسكر أو غضب، وكل من لا قصد له ولا معرفة له بما قال، والغضب على ثلاثة أقسام: أحدها: ما يزيل العقل فلا يشعر صاحبه بما قال، وهذا لا يقع طلاقه بلا نزاع، والثاني: ما يكون في مباديه بحيث لا يمنع صاحبه من تصور ما يقول، وقصده، فهذا يقع طلاقه. الثالث: أن يستحكم ويشتد به فلا يزيل عقله بالكلية، ولكن يحول بينه وبين نيته بحيث يندم على ما فرط منه إذا زال، فهذا محل نظر، و عدم الوقوع في هذه الحالة قوي متجه" والله أعلم بالصواب (زاد المعاد، مطبوعه نظامي: ٢/٢٠٤)

[میں کہتا ہوں کہ ابو العباس المبرد نے کہا: غلق کا معنی ہے سینے کا تنگ ہونا اور صبر کا کم ہونا، اس طور پر کہ اس سے نجات کا کوئی وسیلہ نہ ہو۔ ہمارے شیخ نے کہا: اس کے مفہوم میں مجبور و مجنون کی طلاق بھی داخل ہے اور اس کی بھی جس کی عقل نشے اور غصے سے زائل ہوچکی ہو، نیز اس کی جس کا کوئی قصد و ارادہ ہو اور نہ اسے یہ سمجھ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ غضب اور غصے کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم تو یہ ہے جو عقل کو اس طرح زائل کرتی ہے کہ اسے کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ اس نے کیا کہا ہے؟ اس صورت میں تو بلا نزاع طلاق واقع نہیں ہوتی۔ دوسری قسم وہ ہے کہ غصہ اس شخص کو اپنے قول و قصد کے تصور اور سمجھ سے نہ روکے تو اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی۔ تیسری قسم یہ ہے کہ اس کا غصہ مستحکم اور شدید تو ہو مگر اس سے اس کی عقل کلیتاً زائل نہ ہو، لیکن وہ اس کے اور اس کی نیت کے درمیان اس طرح حائل ہو جائے کہ اسے غصہ زائل ہونے کے بعد اپنی اس زیادتی پر ندامت ہو تو یہ محلِ نظر ہے اور اس حالت میں طلاق کا عدمِ وقوع زیادہ قوی اور مناسب ہے]

كتبه: محمد عبد الله. صح الجواب، والله أعلم بالصواب. أبو الفياض محمد عبد القادر أعظم گڈھی مئوي. أبو العلیٰ محمد عبد الرحمن، عفي عنه۔[1]

[1] مجموعه فتاویٰ غازی پوري (ص: ٥٤٢)

## طلاقِ بائن کس کو کہتے ہیں؟

**سوال** طلاقِ بائن کس کو کہتے ہیں؟

**جواب** طلاقِ بائن اس طلاق کو کہتے ہیں جس کے بعد رجعت جائز نہ ہو۔ طلاقِ بائن صرف تین صورتوں میں ہوتی ہے: ایک یہ کہ تین طلاقیں تین طہر میں دی جائیں، پس تیسری طلاق کے بعد رجعت جائز نہیں۔ دوسری یہ کہ قبل دخول کے طلاق دی جائے، اس صورت میں بھی رجعت جائز نہیں۔ تیسری یہ کہ عورت سے کچھ مال لے کر طلاق دی جائے جس کو خلع کہتے ہیں، اس صورت میں بھی رجعت جائز نہیں ہے۔ ہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ایک طلاق اور دو طلاق دخول کے بعد جس صورت سے دی جائے گی، رجعی ہی ہوگی، اگرچہ بقید بینونت دی جائے، یعنی مثلاً: یوں کہا جائے کہ "أنتِ طالق طلقة بائنة" یا "أنتِ طالق طلاقا بائنا" یا "أنتِ بائن" تب بھی طلاق رجعی ہی ہوگی۔ یہی جمہور کا مذہب ہے اور یہی حق ہے۔ اسی طرح تین طلاقیں اگر ایک جلسے میں دی جائیں، تب بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوگی، یہی حق ہے۔ دیکھو: زاد المعاد (۲/۲۱۴ و ۲۱۵) واللّٰہ تعالیٰ أعلم.

کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰہ عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## طلاقِ معلق کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین احمدی و واقفانِ شرع محمدی اس مسئلے میں کہ ایک شخص خواندہ نے اپنی عورت کو اسٹامپ کاغذ پر طلاق معلق بدو امر لکھ دی، بایں لفظ کہ بشرط بخشیدن حق مہر و عقد کفو یک طلاق۔ پھر وہ شخص عدالت میں طلب کیا گیا اور عدالت میں اظہار دیا کہ میں نے بشرط عقد کفو و بخشیدن مہر طلاق معلق بدو امر، ہر دو امر کے وجود پر موقوف ہوگی یا ایک کے وجود سے طلاق واقع ہو جائے گی؟

**جواب** جمہور فقہا لکھتے ہیں:

"المعلق بالشرط عدم قبول وجود الشرط" کذا في فتاویٰ قاضی خان والأشباہ والنظائر.[2]

[شرط کے ساتھ معلق کرنا وجودِ شرط کا عدمِ قبول ہے]

قدوری میں لکھا ہے: "وإذا أضافه (أي الطلاق) إلی شرط وقع عقب الشرط"[3]

[جب وہ طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کرے تو شرط کے بعد وہ واقع ہوگی]

پس جب تک ہر دو امر موجود نہ ہوں، طلاق واقع نہ ہوگی۔ فقہ میں یہ مسئلہ اظہر من الشمس ہے۔ واللّٰہ أعلم

---

(1) فتاویٰ نذیریه (۳/ ٤٧)

(2) فتاویٰ قاضی خان (۱/ ۲٤٦) الأشباہ والنظائر (ص: ۲۰٤)

(3) المختصر للقدوري (ص: ۸۸)

بالصواب. عورت مذکورہ اگر موافق شرط کے مہر بخش دے گی تو بلاشبہہ ایک طلاق بائن ہوجائے گی اور دوسری شرط لغو ہے۔ كما لا يخفىٰ علىٰ الماهر بالشريعة.

سید محمد عبدالسلام غفرلہ سید محمد ابوالحسن سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** فی الواقع شخص مذکور خواندہ نے جو دو امر مذکور پر طلاق کو معلق کیا ہے، سوان میں سے دوسرا امر یعنی عقد کفو لغو ہے، پس وہ کالعدم ہے، بنا بریں پہلا امر، یعنی بخشیدن حق مہر اگر عورت کی جانب سے پایا گیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ والله تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوي، عفا الله عنه.[1]

## طلاق بالکنایہ:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے مساۃ ہندہ اپنی منکوحہ عورت کو کسی وجہ سے گھر سے نکال دیا اور برادری کے روبرو زید نے مساۃ ہندہ سے کہہ دیا کہ میں نے اس کو چھوڑ دیا۔ نان و پارچہ ہندہ کا بھی زید نے بالکل قطع کر دیا۔ مساۃ ہندہ خالد کے گھر جا بیٹھی اور بغیر نکاح کے مساۃ ہندہ سے نطفہ خالد سے دختر پیدا ہوئی۔ اہلِ برادری خالد سے کہتے ہیں کہ مساۃ ہندہ سے نکاح پڑھا لے۔ خالد کہتا ہے کہ زید سے طلاق دلوا دیجیے۔ زید کلمہ طلاق یعنی "طلقتك" نہیں کہتا ہے، حالاں کہ سابق میں زید نسبت مساۃ ہندہ کے کلمہ "چھوڑ دیا" کہہ چکا ہے۔ اس صورت میں مساۃ ہندہ زید کے نکاح سے باہر ہوئی یا نہیں؟ اگر نکاح سے باہر نہیں ہوئی تو مسمی خالد کس صورت سے اس سے نکاح کر سکتا ہے؟ اور زید ہندہ سے راضی نہیں ہے اور نہ ہندہ زید سے رضا مند ہے تو زنا علانیہ طور پر ہوگا۔ اس باب میں جو کچھ حکم شریعت کا ہو، وہ بحوالہ کتبِ معتبرہ مشرح ومفصل مرحمت فرمایا جائے۔

**جواب** صورتِ مرقومہ میں واضح ہو کہ زید کا برادری کے روبرو یہ کلمہ کہنا کہ میں نے اس کو "چھوڑ دیا" طلاق بالکنایہ ہے، کیونکہ یہ ترجمہ "سَرَّحْتُكِ" کے لفظ کا ہے اور لفظ "سَرَّحْتُكِ" طلاق بالکنایہ کا لفظ ہے۔ طلاق بالکنایہ میں نیت طلاق یا دلالتِ حال کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب زید نے اپنی منکوحہ کو کلمہ مذکورہ کہہ کر گھر سے نکال دیا اور نان و پارچہ بالکل قطع کر دیا تو صاف ظاہر ہے کہ اس کلمہ کے کہنے سے زید کی نیت طلاق کی تھی، پس مساۃ ہندہ زید کے نکاح سے بلاشبہہ باہر ہوگئی۔ اب ہندہ جس مرد سے چاہے اپنا نکاح کر سکتی ہے اور اب زید سے کلمہ طلاق کہلانے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ والله تعالىٰ بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۵۷)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ٦٦)

## روپے لے کر خاوند کا رضا مندی سے بیوی کو طلاق دینا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ عورت دیندار ہے اور خاوند اس کا کبھی نماز پڑھتا ہے، کبھی نہیں۔ اس عورت نے ایک دیندار، پرہیز گار مرد سے کہا کہ اگر تو مجھ سے نکاح کر لے۔ مرد نے کہا کہ اگر تیرا خاوند تجھ کو طلاق دے دے تو البتہ ہم تجھ سے نکاح کریں گے۔ یہ سن کر وہ عورت اپنے خاوند سے بگاڑ کرنے لگی۔ وہ اپنے خاوند کے گھر سے گاہ بگاہ بلا اجازت خاوند کے میکے چلی گئی اور اس مرد دیندار نے چاہا کہ اگر اس کا خاوند ہم سے روپیہ لے لیتا اور اس کو طلاق دے دیتا تو اچھی بات ہوتی۔ پھر اس کے خاوند کو معلوم ہوا کہ ہماری عورت سے اور فلاں شخص سے یہ بات چیت ہوئی ہے، اب ہمارے یہاں نہیں رہے گی، یہ بات اس کو اچھی طرح سے یقین ہوگئی، تب اس کے خاوند سے اور مرد دیندار سے کچھ بات چیت ہوئی، اس دیندار نے اس کے خاوند سے کہا کہ تو اپنی عورت کو طلاق دے دے اور ہم سے بیس پچیس روپیہ لے لے، اس کے خاوند نے سوچا کہ اب طلاق دے دینا اچھا ہے، کیونکہ بی بی تو ہمارے یہاں رہے گی نہیں تو ہم کیوں لٹکے رہیں۔ یہ سوچ کر اس نے روپے لے لیے اور اپنی بی بی کو طلاق دے دی، بر وقت طلاق دینے کے لوگوں نے پوچھا کہ تو کیوں طلاق دیتا ہے؟ اس نے کہا کہ ہم اپنی خوشی سے طلاق دیتے ہیں، پس بعد طلاق و عدت کے اس شخص نے یعنی جس نے روپے دیے تھے، اس عورت سے نکاح کر لیا۔ آیا یہ نکاح عند الشرع جائز ہے یا نہیں اور ایسے شخص سے مسلمان پرہیز گار کو سلام و دعوت و تواضع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** یہ نکاح جائز ہے، اس لیے کہ وقوعِ طلاق میں کسی قسم کا شک باقی نہیں رہا، کیونکہ اس شخص نے لوگوں کے سامنے طلاق دی، ہاں روپے کی شرط باطل ہے، لقوله عليه الصلاة والسلام:

ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق وشرط الله أوثق[1] الحديث.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہے، وہ باطل ہے، اگرچہ سو شرط ہو، اللہ کا فیصلہ بہت زیادہ حق رکھتا ہے اور اللہ کی شرط سب سے زیادہ معتبر ہے]

اس شخص کو لازم ہے کہ آیندہ ایسی بات سے پرہیز کرے، یعنی رشوت دے کر طلاق طلب نہ کیا کرے، اس واسطے کہ رشوت کا لینے والا اور دینے والا دونوں دوزخی ہیں،[2] پس اگر آیندہ کے واسطے توبہ کرے تو اس سے سلام کرنا

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٠٦٠)

② یہ حدیث ان الفاظ "الراشي والمرتشي في النار" سے ضعیف ہے، البتہ یہ الفاظ "لعن الراشي والمرتشي" صحیح ہیں۔ دیکھیں: مجمع الزوائد (٢٦ / ٧٠) ضعیف ترغیب والترهیب (٢ / ٤٠) نیز دیکھیں: سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٨٠) صحيح الترغيب (٢ / ٢٦١)

اور اس کی دعوت قبول کرنی اور اس کی دعوت کرنی جائز ہے، ورنہ اہلِ تقویٰ کو چاہیے کہ اس سے پرہیز کریں، تاکہ وہ اس فعل سے باز آئے۔ واللہ أعلم.

كتبه: عبد الرحمن گورکھپوری، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** صورتِ مسئولہ میں اگر اس عورت نے اپنا نکاح خود بلا ولی کے کیا ہے تو یہ نکاح ناجائز ہے اور اگر یہ نکاح ولی کی ولایت سے ہوا ہے تو جائز ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## وقوعِ طلاق کے لیے بیوی کی رضا مندی ضروری نہیں ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عرصہ تقریباً پانچ چھے سال کا ہوتا ہے کہ ایک شخص مسمی فقیری حجام کا عقد مسماۃ امامن کے ساتھ حسبِ شرع شریف ہوا، لیکن ابتدائے وقت سے اس وقت تک بوجوہ چند در چند درمیان زوجین مذکورین کے اتفاق نہیں ہوا، برابر نا اتفاقی رہا کرتی ہے اور نہ آیندہ کوئی امید اتفاق کی پائی جاتی ہے، پس بوجوہ بالا مسمی فقیری مذکور اپنی زوجہ مذکورہ کو طلاق دیتا ہے اور مسماۃ امامن مذکور خوشی سے بوجہ شرارت طلاق زبانی منظور نہیں کرتی، جیسا کہ آج تک اسے ہر طرح سے تنگ کیا، اسی طرح اب بھی تنگ کرتی ہے، پس ایسی حالت میں اگر فقیری مذکور اپنی زوجہ کو تحریری طلاق دے دے تو جائز ہے یا نہیں اور اگر تحریری طلاق جائز ہے تو اس کا کیا مضمون ہونا چاہیے؟

**جواب** صورتِ مسئولہ میں مسمی فقیری مذکور اپنی زوجہ کو تحریری طلاق دے دے تو جائز ہے اور اس کا مضمون یہ ہونا چاہیے کہ میں مسمی فقیری نے اپنی زوجہ مسماۃ امامن کو طلاق دے دی، مسمی فقیری کو چاہیے کہ جب اس کی زوجہ مسماۃ امامن حیض سے پاک ہو تو اس وقت دو گواہوں کے روبرو اسی مضمون سے اس کو طلاق دے دے، پھر طلاق دے کر اسی مضمون کو لکھ دے اور ان دونوں گواہوں کی گواہی بھی لکھ دے۔ ہاں واضح ہو کہ جب شوہر شریعت کے مطابق اپنی زوجہ کو طلاق دے گا، زبانی دے یا تحریری، تو طلاق خواہ مخواہ پڑ جائے گی، چاہے اس کی زوجہ اس کو منظور کرے یا نہ کرے، طلاق کا واقع ہونا زوجہ کی منظوری پر موقوف نہیں ہے۔

پس صورتِ مسئولہ میں مسمی فقیری اگر مسماۃ امامن کو شریعت کے مطابق زبانی طلاق دے چکا ہے اور مسماۃ امامن کو اس سے انکار نہیں ہے تو طلاق واقع ہوگئی، مسماۃ امامن منظور کرے یا نہ کرے، اس صورت میں اب طلاق تحریری کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور اگر مسماۃ امامن کو طلاق دے چکا ہے، مگر اس کو اس کا اقبال نہیں ہے، بلکہ انکار کرتی ہے اور کہتی ہے کہ تجھے طلاق نہیں دی ہے تو اس صورت میں طلاق تحریری کی البتہ ضرورت ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ٤٥٢)

حررہ: عبدالحق ملتانی، عفی عنہ۔ سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** جیسے زبانی طلاق جائز ہے، اسی طرح تحریری طلاق بھی جائز ہے۔ صحیح بخاری میں ہے:

"عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلم»[1]

[نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے میری امت سے دل کے خیالات کا محاسبہ معاف کر دیا ہے، جب تک ان پر عمل نہ کرے یا بول کر بیان نہ کرے]

حافظ ابن حجر فتح الباری (۲۲/۱۸۰) میں اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

"واستدل به علیٰ أن من كتب الطلاق طلقت امرأته لأنه عزم بقلبه وعمل بكتابته، وهو قول الجمهور، وشرط مالك فيه الإشهاد علیٰ ذلك" انتهیٰ، والله تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

[اس حدیث سے دلیل لی گئی ہے کہ جو آدمی اپنی عورت کو لکھ کر طلاق دے تو وہ طلاق ہو جائے گی، کیوں کہ اس نے دل سے ارادہ کیا اور لکھنے کا عمل کیا۔ جمہور کا یہی مذہب ہے، البتہ امام مالک گواہی کی شرط بھی لگاتے ہیں]

کتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## طلاق کے بعد رجوع کی کیفیت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ زید نے اپنی زوجہ ہند کو طلاقِ بائن دے دی اور بحالتِ قیام مذاکرہ و قرینہ طلاق یہ کہا کہ میں نے تجھ کو چھوڑا، میرا تیرا کچھ واسطہ نہیں۔ اب زید مذکور اپنی مطلقہ بائنہ سے نکاح کرنا چاہتا ہے، اب یہ نکاح عدت کے بعد درست ہوگا یا عدت کی اس میں ضرورت نہیں؟

**جواب** اگر عدت نہیں گزری ہے تو زید بلا نکاح کے رجوع کر سکتا ہے اور اگر عدت گزر گئی ہے تو نکاح کی ضرورت ہے۔ یہ مسلک محدثین کا ہے، جبکہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک چونکہ یہ طلاق، طلاقِ بائن ہے، لہٰذا ان کے مسلک پر ہر دو صورت میں نکاح کی ضرورت ہے۔ والله أعلم بالصواب.

حرره: السيد عبدالحفيظ، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** واضح ہو کہ امام شافعی اور امام احمد وغیرہما کے نزدیک طلاقِ بائن واقع ہونے کی تین ہی صورتیں ہیں: ایک یہ کہ عورت کو قبل دخول کے طلاق دی جائے۔ دوسری یہ کہ طلاق بالعوض دی جائے۔ تیسری یہ کہ تین طلاقیں

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٩٦٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢٧)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۷۳)

شرعی طور پر دی جائیں۔ ان تینوں صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت طلاقِ بائن واقع ہونے کی نہیں ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور جو صورت ہے، وہ طلاقِ رجعی کی صورت ہے، مثلاً: اگر کسی نے اپنی عورت کو بایں لفظ طلاق دی کہ "أنت طالق طلقة بائنة" [تجھے ایک بائنہ طلاق ہے] تو بھی طلاق رجعی ہی ہوگی اور بینونت کی قید لغو ہوگی۔ اور یہی مسلک حق ہے اور جمہور اسی کے قائل ہیں۔

علامہ ابن القیم زاد المعاد (۲/۲۱۴) میں لکھتے ہیں:

"وقد ذكر الله سبحانه وتعالىٰ أقسام الطلاق كلها في القرآن، وذكر أحكامها فذكر الطلاق قبل الدخول وأنه لا عدة فيه، وذكر الطلقة الثالثة وأنها تحرم الزوجة علىٰ المطلق حتى تنكح زوجا غيره، وذكر طلاق الفداء الذي هو الخلع، وسماه فدية، ولم يحسبه من الثلث، كما تقدم، وذكر الطلاق الرجعي الذي المطلق أحق فيه بالرجعة، وهو ما عدا هذه الأقسام الثلاثة، وبهذا احتج أحمد والشافعي وغيرهما علىٰ أنه ليس في الشرع طلقة بائنة كانت رجعية، ويلغو وصفها بالبينونة، وأنه لا يملك إبانتها إلا بعوض، وأما أبو حنيفة وقال: تبين بذلك، لأن الرجعة حق له وقد أسقطها، والجمهور يقولون: وإن كانت الرجعة حقا له لكن نفقة الرجعية وكسوتها حق عليه، فلا يملك إسقاطه إلا بإختيارها وبذلها العوض أو سؤالها أن تفتدي نفسها منه بغير عوض في أحد القولين، وهو جواز الخلع بغير عوض، وأما إسقاط حقها من الكسوة والنفقة بغير سؤالها ولا بذلها العوض فخلاف النص والقياس... إلى قوله: ونكتة المسألة أن الله لم يجعل للأمة طلاقا بائنا قط إلا في موضعين، أحدهما طلاق غير المدخول بها، والثاني المطلقة الثالثة، وما عداه من الطلاق فقد جعل للزوج فيه الرجعة، هذا مقتضىٰ الكتاب كما تقدم تقريره، وهذا قول الجمهور، منهم الإمام أحمد والشافعي، وأهل الظاهر، قالوا: لا يملك إبانتها بدون الثلاث إلا في الخلع، ولأصحاب مالك ثلاثة أقوال فيما إذا قال: أنت طالق طلقة لا رجعة فيها... إلىٰ قوله: الثالث: أنها واحدة رجعية، وهذا قول ابن وهب، وهو الذي يقتضيه الكتاب والسنة والقياس، وعليه الأكثرون" انتهىٰ. هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

[اللہ تعالیٰ نے طلاق کی تمام اقسام کا ذکر قرآن مجید میں کیا ہے اور ان کے احکام بھی بیان کیے ہیں۔ طلاق قبل دخول کا ذکر کیا اور کہا: اس میں عدت نہیں ہے۔ تیسری طلاق کا ذکر کیا اور اس سے عورت کو

خاوند پر حرام کیا، یہاں تک کہ وہ اس کے علاوہ کسی اور آدمی سے نکاح کرے۔ فدیہ کی طلاق کا ذکر کیا، یعنی خلع کا اور اسے تین طلاقوں میں شمار نہ کیا۔ رجعی طلاق کا ذکر کیا اور فرمایا: طلاق دینے والا اس میں رجوع کا زیادہ حق دار ہے اور وہ ان تینوں اقسام سے الگ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احمد اور شافعی نے دلیل پکڑی ہے کہ شریعت میں دخول کے بغیر عوض کے کوئی ایک طلاق بائن نہیں ہے، اگر اپنی عورت کو مرد ایک طلاق بائن دے تو بھی وہ رجعی ہوگی اور اس کے بائن ہونے کی صفت لغو ہوگی اور عوض کے بغیر مرد اس کو بائن نہیں کر سکے گا۔ ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ مرد کو رجوع کا حق تھا اور اس نے اپنا حق ساقط کر دیا۔ جمہور کہتے ہیں کہ اگرچہ اس کو رجوع کا حق تھا، لیکن رجعت کا خرچ اور کپڑا اس کے ذمے تھا، وہ اس حق کو ساقط کرنے کا اختیار عورت کی رضا مندی کے بغیر نہیں کر سکتا اور عورت بغیر عوض خلع کا سوال کرے اور اپنے خرچ اور لباس سے دستبردار ہو جائے، یہ نص کے خلاف ہے۔ حاصل کلام یہ کہ اللہ تعالیٰ نے عورت کے لیے دو مقام کے علاوہ طلاق بائن نہیں رکھی۔ ایک غیر مدخولہ کی طلاق اور دوسری قسم تیسری طلاق، ان کے علاوہ جتنی طلاقیں ہیں، ان میں مرد کو رجوع کا حق ہے اور یہی جمہور کا قول ہے۔ امام احمد، شافعی اور اہلِ ظاہر کہتے ہیں کہ تین طلاقوں کے سوا مرد عورت کو بائن نہیں کر سکتا۔ مالکیہ کے اس بارے میں تین قول ہیں کہ اگر مرد اپنی عورت سے کہے کہ تجھے ایسی طلاق جس میں رجوع نہیں ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ ایک رجعی طلاق ہے، ابن وہب کا بھی یہی قول ہے۔ کتاب و سنت اور قیاس بھی اسی کی تائید کرتے ہیں اور اکثر کا یہی مذہب ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## عورت کو خلع کا اختیار حاصل ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے حق اس صورت میں کہ عمرو نے اپنی لڑکی ہندہ کا نکاح زید سے کیا۔ عمرو نے زید کے حالات معلوم کرنے میں نہ تو خود کوشش کی اور نہ لڑکے کے والدین ہی نے اسے صحیح حالات سے آشنا کیا، بلکہ عمرو نے اس حد تک کوتاہی کی کہ زید کو نکاح سے پہلے سرسری نظر بھی نہیں دیکھا۔ لڑکی لکھی پڑھی ہے، اسے والد کے انتخاب پر اعتماد تھا۔ جب وہ اپنے سسرال میں آئی تو اس نے جب اپنے خاوند کو پہلی نگاہ دیکھا تو اس نے اس کے ساتھ آباد رہنے سے بالکل انکار کر دیا، چنانچہ خلوتِ صحیحہ تک بھی نوبت نہیں آئی اور ہندہ نے اس نکاح کی قبولیت سے کھلے طور پر انکار کر دیا۔ اب عمرو (والد ہندہ) بھی اپنی فروگذاشت پر نادم ہے اور زید کے ورثا و رشتے دار بھی جانتے ہیں کہ ہندہ زید کے گھر آباد نہیں رہ سکے گی، لیکن عار یا ضد کے سبب وہ طلاق دینا نہیں چاہتے، باوجود

[1] فتاویٰ نذیریه (۳/ ۳۳)

انتہائی کوشش کے کسی آئینی صورت فیصلہ کرنے پر وہ آمادہ نہیں ہوتے، ان حالات میں آیا ہندہ کا پہلا نکاح صحیح ہے جو اس کی بلا رضا ہوا یا نہیں؟ بصورت اول اس کی مخلصی کی کیا صورت ہے، تاکہ وہ مجرم قرار نہ دی جا سکے؟

**جواب** صورتِ مسئولہ میں چونکہ ہندہ نے نکاح ہونے کے وقت اس نکاح سے اپنی نا رضامندی ظاہر کی اور نہ نکاح ہونے سے پہلے، بلکہ اس نے اپنے والد عمرو کے انتخاب پر اعتماد کیا اور نکاح کے بعد اپنے سسرال آنے تک بھی اس نکاح سے اپنی نا رضا مندی و ناخوشی ظاہر نہ کی، اس لیے یہ نکاح صحیح و درست ہوا اور سسرال جا کر اور اپنے شوہر کو دیکھ کر اس نکاح سے انکار و ناراضی ظاہر کرنا اس نکاح کے نادرست ہونے کا موجب نہیں ہوسکتا۔ اب ہندہ کی مخلصی کی شرعاً یہ صورت ہے کہ وہ اپنے شوہر زید سے خلع کرا لے اور زید کو چاہیے کہ خلع کرنے سے انکار نہ کرے، ایسی حالت میں شوہر کو خلع کرنے کا شرعاً حکم ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

## طلاقِ خلع:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ مثلاً زوجہ ہندہ نے بوجہ نان ونفقہ ضروری کے نہ پانے سخت تکلیف اٹھائی ہے، خواہ کسی اور وجہ سے وہ اپنے شوہر زید سے سخت رنجیدہ اور کارہ ہے، لہٰذا اس سے مفارقت چاہتی ہے۔ ہر چند جانبین کے حکم ہندہ کو سمجھاتے ہیں، مگر وہ زید کی معیت اختیار نہیں کرتی، زید اس کو یوں طلاق نہیں دیتا، البتہ کچھ مال ہندہ وے تو خلع پر راضی ہو۔ اب اس صورت میں خلع جائز ہے یا نہیں اور شرع میں خلع کس کو کہتے ہیں؟ آیا صرف بدلے کا بین کے عورت اپنے نفس کو شوہر سے خریدے تو خلع ہوگا یا بدلے کا بین مع زیادت کے خریدنے سے خلع صحیح ہوگا؟

اگر پہلی صورت سے خلع صحیح ہوتا ہے تو عورت کو مہر سے زیادہ دینے کی کیا حاجت ہے اور اگر پہلی صورت سے خلع صحیح نہیں ہوتا ہے بلکہ دوسری صورت سے خلع صحیح ہوتا ہے تو خلع زوجہ ثابت بن قیس کا رسول اللہ ﷺ کے سامنے، بلکہ آپ کے حکم سے کیونکر صحیح ہوا اور اس زمانے میں کیوں نہ صحیح ہوگا؟ بر تقدیر صحیح نہ ہونے کے ہرگاہ بجز مہر واپس کرنے خواہ معاف کرنے کے بعد ہندہ کے پاس کسی قسم کا مال و اسباب نہیں ہے تو زید کو کیا دے اور کہاں سے لائے؟ آیا جانبین کے حکم سے اس کے باپ خواہ بھائی سے جبراً و قہراً زید کو ولوا دیں اور اگر باپ خواہ بھائی کو مسلمانوں کی جماعت سے بر تقدیر نہ وینے کے خارج کر دیں اور زید کے ساتھ کوئی کارروائی نہ کریں، اس کو اپنی جماعت میں شامل رکھیں تو یہ فیصلہ موافق حکم خدا اور رسول کے ہوگا یا نہیں؟ اور مہر سے زیادہ خلع میں زوجہ سے خواہ اس کے ولی سے مال طلب کرنا شوہر کا کس آیت اور حدیث سے ثابت ہے اور ہندہ کئی سال کے نان ونفقہ لینے کے لیے زید پر عدالت میں نالش کرسکتی ہے یا نہیں؟

**جواب** صورتِ مسئولہ میں خلع جائز ہے۔ قال اللہ تعالیٰ:

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ﴾ [البقرة: ۲۲۹]

[اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر تم کو خوف ہو کہ وہ اللہ کی حدیں قائم نہ رکھ سکیں گے تو ان پر گناہ نہیں ہے، اگر عورت کچھ فدیہ دے دے]

عورت کا شوہر کو مال دے کر اپنے کو اس کی قیدِ نکاح سے آزاد و رہا کرنا یہی خلع ہے۔ رہی یہ بات کہ شوہر کو خلع میں صرف بقدرِ مہر کے مال لینا چاہیے یا قدرِ مہر سے زیادہ بھی لینا درست ہے؟ سو واضح ہو کہ جمہور علما کے نزدیک قدرِ مہر سے زیادہ بھی لینا جائز ہے، اس واسطے کہ آیتِ مذکور مطلق ہے، اس میں اس بات کی قید نہیں ہے کہ خلع میں صرف بقدرِ مہر کے مال لینا چاہیے اور زیادہ لینا ناجائز ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام احمد رحمہما اللہ وغیرہما کے نزدیک قدرِ مہر سے زیادہ لینا جائز نہیں ہے، ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں زیادہ لینے کی ممانعت آ گئی ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بعض روایتیں آیتِ مذکورہ کے عموم و اطلاق کی مخصص ہیں، پس صورتِ مسئولہ میں جبکہ ہندہ کے پاس کسی قسم کا مال و اسباب ہوتا تو بھی موافق ان بعض روایات کے زید کو قدرِ مہر سے زیادہ لینا نہیں چاہیے۔ ہندہ کے باپ یا بھائی کو بدلِ خلع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جانبین کے حکم اگر ہندہ کے باپ یا بھائی سے جبراً و قہراً کل بدلِ خلع یا اس کا کچھ حصہ دلوائیں اور بر تقدیر نہ دینے کے اس کو مسلمانوں کی جماعت سے خارج کریں تو ان کا یہ صریح ظلم ہے۔ جانبین کے حکم کو ایسا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے۔ جن لوگوں کے نزدیک خلع میں قدرِ مہر سے زیادہ لینا جائز ہے، ان کی دلیل آیتِ مذکورہ بالا ہے اور استدلال کی تقریر مذکور ہو چکی۔ بیہقی کی ایک یہ روایت بھی ان کی دلیل ہے:

"عن أبي سعيد الخدري رضی اللہ عنہ قال: كانت أختي تحت رجل من الأنصار فارتفعا إلىٰ رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فقال لها: أتردين حديقته؟ قالت: وأزيده. فخلعها فردت عليه حديقته، وزادته"[1]

[حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میری ہمشیرہ ایک انصاری کے گھر تھی، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمہ لے کر آئے۔ آپ نے میری بہن سے کہا: کیا تو اس کا باغ واپس کر دے گی؟ کہنے لگی: میں زیادہ بھی دے دوں گی۔ چناں چہ اس نے خلع کیا تو میری ہمشیرہ نے باغ بھی واپس کیا اور کچھ زیادہ بھی دیا]

مگر یہ روایت ضعیف اور ناقابلِ حجت ہے۔ كما صرح به الشوكاني في النيل (٦/ ١٧٨)

نیز حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ بھی ان کی دلیل ہے:

"أخرج ابن سعد عن الربيع قالت: كان بيني وبين ابن عمي كلام، وكان زوجها. قالت: فقلت له: لك كل شيء وفارقني، وقال: قد فعلت، فأخذ و الله كل فراشي فجئت

[1] سنن البيهقي (٧/ ٣١٤) امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے۔

عثمان ﷺ و هو محصور. فقال: الشرط أملك، خذ كل شيئ حتى عقاص رأسها[1]، وفي البخاري: عن عثمان أنه أجاز الخلع دون عقاص رأسها[2] ذكره الشوكاني.

[ربیع نے کہا: میں اپنے چچا زاد کے گھر تھی، ہمارا جھگڑا ہوگیا۔ میں نے کہا: میری ہر چیز لے لے اور مجھ کو طلاق دے دے۔ اس نے منظور کر لیا۔ خدا کی قسم! اس نے میری ہر چیز لے لی۔ میں حضرت عثمان کے پاس آئی، وہ ان دنوں محصور تھے۔ آپ نے فرمایا: شرط پورا کرنے کا حق ہے اور اس کو کہا: اس کے سر کا پراندہ بھی لے لے]

جو لوگ قدرِ مہر سے زیادہ لینا جائز نہیں سمجھتے، ان کی دلیل سنن دارقطنی کی یہ حدیث ہے:

”عن أبي الزبير أن ثابت بن قيس بن شماس كانت عنده بنت عبد الله بن أبي بن سلول، وكان أصدقها حديقة. فقال النبي ﷺ: أتردين عليه حديقته. التي أعطاك؟ قالت: نعم و زيادة، فقال النبي ﷺ: أما الزيادة فلا، ولكن حديقة، قالت: نعم. فأخذها وَخَلّى سبيلها. فلما بلغ ذلك ثابت بن قيس قال: قد قبلت قضاء رسول الله ﷺ. رواه الدارقطني بإسناد صحيح، وقال: سمعه أبو الزبير من غير واحد“[3] كذا في المنتقىٰ.

[ثابت بن قیس کے گھر عبداللہ بن ابی بن سلول کی بیٹی تھی، اس نے حق مہر میں اس کو ایک باغ دیا تھا۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: کیا تو اس کا باغ واپس کر دے گی؟ کہنے لگی: ہاں، کچھ زیادہ بھی دے دوں گی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: زیادہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اس کا باغ دے دینا۔ کہنے لگی: ہاں۔ چناں چہ وہ باغ آپ نے لے لیا اور اسے آزاد کر دیا۔ جب ثابت بن قیس کو اس کی اطلاع ملی تو انھوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ کے فیصلے کو منظور کیا]

قال الشوكاني: قوله: أما الزيادة فلا. استدل بذلك من قال: إن المعوض من الزوجة لا يكون إلا بمقدار ما دفع إليها الزوج، لا بأكثر منه، ويؤيد ذلك ما عند ابن ماجه والبيهقي من حديث ابن عباس أن النبي ﷺ أمره أن يأخذ منها، ولا يزداد. وفي رواية عبد الوهاب عن سعيد: قال أيوب: لا أحفظ فيه: ولا يزداد. وفي رواية الثوري: وكره أن يأخذ منها أكثر مما أعطى. ذكر ذلك كله البيهقي، قال: ووصله الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن ابن عباس ﷺ، وقال أبو الشيخ: هو غير محفوظ. يعني الصواب

---

[1] الطبقات الكبرىٰ لابن سعد (٨/ ٤٤٧) سنن البيهقي (٧/ ٣١٥)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٩٧١) نیز دیکھیں: نيل الأوطار (٧/ ٢٣)

[3] نيل الأوطار (٧/ ٢٣)

إرساله، و بما ذكرناه يعتضد مرسل أبي الزبير، ولا سيما وقد قال الدارقطني: إنه سمعه أبو الزبير من غير واحد، كما ذكره المصنف.

"قال الحافظ: فإن كان فيهم صحابي فهو صحيح وإلا فيعتضد بما ورد في معناه، وأخرج عبد الرزاق عن علي أنه قال: لا يأخذ منها فوق ما أعطاها، وعن عطاء و طاؤس والزهري مثله، وهو قول أبي حنيفة وأحمد وإسحاق... وقال بعد ذكر رواية البيهقي عن أبي سعيد الخدري المذكورة وفتوىٰ عثمان رضی اللہ عنہ المذكورة ما لفظه: لا يخفىٰ أن الروايات المتضمنة للنهي عن الزيادة مخصصة لهذا العموم (أي لعموم قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾) ومرجحة علىٰ تلك الروايات المتضمنة للتقرير لكثرة طرقها، وكونها مقتضية للحصر، وهو أرجح من الإباحة عند التعارض علىٰ ما ذهب إليه جماعة من أئمة الاصول"[1] انتهىٰ

[اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ خلع حق مہر سے زیادہ لینا ناحق ہے اور اس کی تائید ابن عباس کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ اپنا دیا ہوا لے لو اور زیادہ نہ لو (ابن ماجہ، بیہقی) ثوری کی روایت میں ہے کہ اپنے دیے ہوئے سے زیادہ لینا مکروہ ہے۔ یہ حدیث مرسل ہے، لیکن اس کی تائید ابو الزبیر کی حدیث بھی کرتی ہے۔ حضرت علی نے فرمایا: دیے ہوئے سے زیادہ نہ لے۔ عطاء، طاؤس، زہری، ابو حنیفہ، احمد، اسحاق کا یہی فتویٰ ہے۔ ابو سعید خدری اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے فتوے کے بعد بیہقی نے لکھا ہے کہ جن روایتوں سے دیے ہوئے سے زیادہ لینے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، یہ اس عموم کی مخصص ہیں، جو قرآن مجید میں ہے۔ یہ روایات اس مضمون کو مرجح ثابت کر رہی ہیں اور یہ اباحت سے زیادہ راجح ہے، جبکہ ان میں تعارض ہو جائے۔ ائمہ اصول کی ایک جماعت کا یہی قول ہے]

چونکہ صورتِ مسئولہ میں ہندہ کی جانب سے نشوز ہے، جیسا کہ سوال سے ظاہر ہے، اس لیے وہ نان و نفقہ گذشتہ کے لیے زید پر عدالت میں نالش نہیں کر سکتی۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## خلع کے بعد رجوع کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک شخص نے اپنی ولایت سے ایک عورت کا نکاح ایک شخص سے

[1] مصدر سابق.

[2] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۷٤)

کر دیا۔ ایک سال کے بعد وہ عورت بباعثِ ظلم اور تعدی خاوند اپنے کے بھاگ گئی تو اس کے خاوند نے دعویٰ، جس نے نکاح اپنی ولایت سے کیا، اس پر کیا کہ دو سو سرسٹھ (۲۶۷) روپے اور زیور لے کر کے بھاگ گئی، وہ روپیہ مذکورہ دے دو، تو میں فارغ خطی دے دوں۔ دو ماہ کے بعد چھے، سات آدمیوں کے سامنے بطور پنچایت کے جمع کر کے سب کے رو برو غائبانہ فارغ خطی لکھ دی، بطور رسم اپنی قوم کے کہ مجھ کو اس عورت سے تعلق نہیں رہا اور نہ میں کہیں دعویٰ عدالت وغیرہ میں کروں اور جہاں اس کا دل چاہے وہاں رہے، قطعی فیصلہ کر دیا، رجعی وغیرہ کا کچھ ذکر درمیان میں نہیں آیا، مگر زبان سے ایک مرتبہ طلاق دی اور یہ بھی اس شخص نے سب کے سامنے کہا کہ جو روپے لے گئی ہے وہ اور زیور اور برتن جو اس کے پاس اپنے باپ کی ملکیت سے تھا، وہ دلایا جائے اور جو کچھ خرچ شادی میں صرف ہوا ہے اور کپڑا دلایا جائے تو میں فارغ خطی تحریر کر دیتا ہوں تو وہ سب اس کے کہنے کے موافق سب پنچوں نے دلوایا ولی سے اور مہر کے روپے بھی ولی سے جمع کرائے کہ وہ عورت اگر مہر معاف کر دے تو ولی کو واپس دیا جائے اور جو نہ معاف کیا تو عورت کو دلایا جائے گا۔

بعد ایک ماہ کے دو چار آدمیوں کے سامنے کہا کہ جس طرح میں نے غائبانہ طلاق دی ہے، اسی طرح غائبانہ رجوع کر لیا ہے اور فارغ خطی کے دینے کے وقت رجعی کا ذکر مطلق نہ تھا، قطعی فیصلہ پنچوں کے سامنے کر دیا اور فارغ خطی پر دست خط کر دیے کہ میں نے برضا و رغبت فارغ خطی دے دی، اب اس عورت کو اختیار ہے جہاں چاہے رہے، مجھ کو اس سے کچھ تعرض و دعویٰ نہیں ہے۔ اب اس پر فتویٰ دیا جائے کہ رجوع صحیح ہوا یا طلاق صحیح ہوئی شرعاً؟

**جواب** واضح رہے کہ فارغ خطی ہمارے عرف کے مطابق ایک طلاق بائن ہوتی ہے، لہٰذا اب زوج کو کسی صورت میں رجوع کا حق حاصل نہیں ہے اور عورت کو بعد گزر جانے عدت کے اختیار ہوگا کہ جس سے چاہے، اپنا نکاح کر لے۔ واللّٰہ أعلم بالصواب۔ سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** صورتِ مسئولہ میں چونکہ شخص مذکور نے بعوض مال کے طلاق دی ہے، اس لیے یہ طلاق خلع ہے اور خلع میں طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے اور رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ پس صورتِ مسئولہ میں طلاق صحیح ہوئی اور اس شخص کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہوا، اس کے رجوع کرنے سے اس کی عورت مطلقہ اس کے نکاح میں نہیں آ سکتی۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم۔

کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰہ عنہ۔[1]

## عنین شوہر سے خلع طلب کرنا درست ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک شخص کا نکاح اس وقت ہوا تھا جس وقت وہ نابالغ تھا، اس کے وارثوں نے نکاح قبول کیا تھا۔ جب وہ شخص بالغ ہوا تو وہ عنین نامرد نکلا جو عورت کے قابل نہیں ہے۔ اب

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۷۹)

اس عورت کے واسطے شرع شریف میں کیا حکم آیا ہے؟ آیا اس کی وہ عورت بیٹھی رہے یا دوسرا نکاح کرے؟ جب اس شخص سے کہا جاتا ہے کہ تو طلاق دے تو وہ اجہل طلاق دینے سے انکار کرتا ہے۔ جیسا کچھ حکم شرع شریف سے ہو، ویسا کیا جائے۔

**جواب** صورتِ مسئولہ میں اس عورت کو چاہیے کہ حاکمِ وقت کے یہاں اس امر کی درخواست کرے کہ میرا شوہر عنین ہے، پھر وہ حاکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے فتوے کے موافق اس کے شوہر کو علاج کرنے کے لیے ایک برس کی مہلت دے۔ اگر اس کا شوہر اس ایک برس کے اندر اچھا ہوگیا تو ٹھیک ہے، ورنہ وہ حاکم اس عورت اور اس کے شوہر میں تفریق کر دے، پھر تفریق کے بعد وہ عورت اپنا دوسرا نکاح کر سکتی ہے۔

حافظ ابن حجر درایہ تخریج ہدایہ (صفحہ: ۲۳۱) میں لکھتے ہیں:

"أما عمر فعند عبد الرزاق والدارقطني من رواية سعيد بن المسيب قال: قضیٰ عمر رضی اللہ عنہ في العنين أن يؤجل سنة. وأخرجه ابن أبي شيبة من وجه آخر عن سعيد، وأخرجه محمد بن الحسن في الآثار عن أبي حنيفة عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن عن عمر... إلى قوله: وأخرجه ابن أبي شيبة من وجه آخر أحسن منه عن الحسن عن عمر: يؤجل العنين سنة فإن وصل إليها وإلا فرق بينهما. ومن طريق الشعبي أن عمر رضی اللہ عنہ كتب إلىٰ شريح: أن يؤجل العنين سنة من يوم يرفع إليه فإن استطاعها وإلا فخيرها... إلى قوله: وأما ابن مسعود فأخرجه عبد الرزاق وابن أبي شيبة والدارقطني من طريق حصين بن قبيصة عنه قال: يؤجل العنين سنة فإن جامع، وإلا فرق بينهما. وفي الباب عن المغيرة بن شعبة أنه أجل العنين سنة. أخرجه ابن أبي شيبة والدار قطني، وزاد في رواية: من يوم رافعته، ومن طريق الشعبي والنخعي وابن المسيب وعطاء والحسن قالوا: يؤجل العنين سنة"[1] انتهى.

[عبدالرزاق اور دارقطنی حضرت سعید بن میتب سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نامرد آدمی کے متعلق فیصلہ فرمایا کہ اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے۔ ابن ابی شیبہ نے ایک دوسرے طریق سے اور محمد نے آثار میں ذکر کیا ہے کہ اگر اس عرصے میں وہ عورت سے جماع کرنے کے قابل ہوجائے تو فبہا، ورنہ عورت کو اختیار دے دیا جائے، اگر وہ چاہے تو اس کے گھر رہے، ورنہ ان میں جدائی کرا دی جائے اور یہ سال کی مہلت مقدمہ پیش ہونے کے بعد ہے]

[1] الدراية (٢/ ٧٨)

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## خلع کے بعد رجوع کے لیے حلالہ کی ضرورت نہیں ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے اپنی بی بی ہندہ کو بعوضِ مہر کے خلع کے طور پر طلاق دی، پھر کوئی دو برس کے بعد ہندہ کو اس نے اپنے پاس رکھ لیا اور اس کے ساتھ اوقات بسر کرنے لگا۔ اب زید چاہتا ہے کہ اس سے نکاح جدید کر کے اس کو اپنی زوجیت میں لائے تو اب سوال یہ ہے کہ زید ہندہ کو بغیر حلالہ کے نکاح جدید کے ساتھ اپنی زوجیت میں لاسکتا ہے یا نہیں؟ نیز اس اوقات بسری کے زمانے میں جو زید نے ہندہ کے ساتھ صحبت کی ہے، جس کا وہ خود مقر بھی ہے، اب اس پر کفارہ شرعاً اس کا آئے گا یا نہیں؟

**جواب** زید اپنی بی بی ہندہ کو نکاحِ جدید کے ساتھ اپنی زوجیت میں لاسکتا ہے اور حلالہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اگر اس نے خلع کے وقت خلع کا لفظ استعمال کیا ہے اور طلاق نہیں دی ہے اور نہ طلاق کی نیت کی ہے تو یہ خلع یا تو ایک طلاق بائن ہے، جیسا کہ بعض اہلِ علم کا مذہب ہے یا فسخ بلا طلاق ہے، جیسا کہ بعض دیگر اہلِ علم کا مذہب ہے اور ہر تقدیر پر حلالہ کی ضرورت نہیں، بلکہ نکاح جدید سے زید اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں لاسکتا ہے، لیکن اگر اس نے بلفظِ طلاق خلع کیا ہے یعنی خلع کے وقت اس نے اپنی بی بی کو طلاق دی ہے تو یہ خلع بالاتفاق طلاق ہے اور اس تقدیر پر بھی نکاح جدید سے اپنی بی بی کو اپنی زوجیت میں لاسکتا ہے۔ زید نے اس اوقات بسری کے زمانے میں ہندہ سے جو صحبت کی ہے، سو اس گناہِ عظیم کا اس پر شرعاً کوئی مالی کفارہ نہیں ہے، ہاں اس کو لازم ہے کہ اس گناہ سے توبہ نصوح کرے۔ واللہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

سید محمد نذیر حسین

---

(1) فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۳۹٤)

(2) فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۵۸)

# کتاب الوقف

## ایک مدرسے کے وقف کو جبراً دوسرے مدرسے میں استعمال کرنا ناجائز ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک بستی میں ایک شخص مسلمان دین دار تھا اور وہ مالدار بہت کچھ جائداد والا تھا۔ وہ شخص چیچک کی بیماری میں مبتلا ہو کر قریب موت کے ہوگیا تھا اور اس وقت دو تین آدمی معتبر اور عالم بھی ان کے پاس موجود تھے، جو عیادت کے واسطے آئے تھے، اس مریض نے ان معتبر آدمیوں اور عالم کے روبرو وصیت کیا کہ ہماری زمینوں میں فلاں فلاں پچاس بیگہ زمین مدرسہ مسمی ''فلاح المسلمین'' کے نام سے ہم نے وقف کر دیا، آپ لوگ اس بات پر گواہ رہیں۔ اس وصیت کے چند گھنٹے کے بعد وہ شخص موصی انتقال کر گیا۔ بعدہ مدرسہ مذکورہ کے مہتمم وغیرہ نے اس زمین موقوفہ کی آبادی کا انتظام و تدبیر کیا۔ جس بستی میں یہ زمین موقوفہ ہے، اس بستی والوں نے اپنی بستی میں ایک دوسرا مدرسہ قائم کیا اور ایک مدرس کو نوکر رکھا، پھر وہ اس زمین موقوفہ کی زمین ظلماً و جبراً لے کر اپنی اس بستی کے مدرسے میں خرچ کرتے ہیں اور مدرس کو تنخواہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مدرسہ فلاح المسلمین بھی مدرسہ ہے اور یہ بھی مدرسہ ہے۔

پس سوال یہ ہے کہ اس زمین موقوفہ کی آمدنی کو ظلماً و جبراً لے کر دوسرے مدرسے میں خرچ کرنا حلال ہے اور ایسا کرنے والے لوگ گناہ گار ہیں یا ثواب کے مستحق ہیں؟ دوسرے مدرسے کے مدرس کو اس موقوفہ زمین کی آمدنی سے جان سن کر تنخواہ لینا حرام ہے یا حلال؟

مرسلہ: محمد عبدالکریم طالب علم مدرسہ دوآری، پوسٹ نوہٹہ ضلع راج شاہی ملک بنگال

**جواب** موصی مذکور نے جس قدر زمین مدرسہ فلاح المسلمین کے نام پر وقف کیا ہے، اس زمین موقوفہ کی کل آمدنی کو اسی مدرسہ فلاح المسلمین میں خرچ کرنا چاہیے، اس مدرسہ فلاح المسلمین کے علاوہ کسی دوسرے مدرسے میں اس زمین موقوفہ کی آمدنی کو خرچ کرنا جائز نہیں، پس جو لوگ اس زمین موقوفہ کی آمدنی کو ظلماً و جبراً لے کر دوسرے مدرسے میں خرچ کرتے ہیں، وہ گناہ گار ہیں اور ثواب کے مستحق نہیں، بلکہ وہ لوگ عذاب کے مستحق ہیں۔ کسی دوسرے مدرسے کے مدرس کو جان سن کر اس زمین موقوفہ کی آمدنی سے تنخواہ لینا جائز نہیں ہے۔

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه. (۱۷/ ربيع الثانی ۱۳۳۸هـ)

## کیا وقف شدہ زمین کو ورثا کا تقسیم کرنا جائز ہے؟

**سوال** کسی متوفی کی وقف کردہ شدہ زمین کو وارثین کا آپس میں تقسیم کر لینا حرام ہے یا حلال؟

مرسلہ: محمد عبدالکریم طالب علم مدرسہ دوآری، پوسٹ نوہٹہ ضلع راج شاہی ملک بنگال

**جواب** کسی متوفی کی وقف کی ہوئی زمین کو وارثین کا آپس میں تقسیم کر لینا سراسر حرام اور ناجائز ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه. (۱۷/ ربيع الثاني ۱۳۳۸هـ)

## وقف شدہ اسلامی مدرسے میں ہندی وغیرہ کی تعلیم دینا:

**سوال** ایک شخص نے بغرض ایصالِ ثواب ایک جائداد وقف کر کے اس کی آمدنی سے ایک مدرسہ اسلامیہ کھولا، جس میں دینی و دنیوی تعلیم کے لیے نصاب بھی مقرر کر دیا، جس میں ہندولڑکے بھی شاملِ تعلیم ہیں اور رفاہِ عام کے طور پر بعض مدرس ہندی بھی پڑھا دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ صورتِ مرقومہ میں واقف مہتمم کو ثواب ہوگا یا نہیں؟

**جواب** صورت مرقومہ میں جبکہ بغرض ایصالِ ثواب جائداد وقف کی گئی ہے اور اس کی آمدنی سے اسلامی مدرسہ کھولا گیا ہے تو اس مدرسے میں اسلامی تعلیم ہی ہونی چاہیے، اس جائداد وقف شدہ کی آمدنی سے ہندولڑکوں کو ہندی پڑھانے کے واسطے کوئی مدرس مقرر کرنا اور اس آمدنی سے اس کی تنخواہ دینا نہیں چاہیے۔ اگر اس جائداد موقوفہ کی آمدنی سے کسی قدر رقم ہندولڑکوں کے ہندی پڑھانے میں صرف کی جائے گی تو اس قدر رقم کا ثواب واقف کو نہیں ہوگا۔ هذا ما عندي، واللّٰه تعالىٰ أعلم وعلمه أتم

كتبه: محمد عبد الرحمن، عفا اللّٰه عنه.

## وقف شدہ جائیداد کی پیداوار سے بقدرِ ضرورت استفادہ کرنا درست ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کا ارادہ حج بیت اللہ کا ہوا، اس کے پاس قدرے جائداد موروثی تھی اور زید ایک لڑکی رکھتا تھا۔ اس کو حصہ دے کر اپنی بقیہ کل جائداد کو وقف علی المسجد کر دیا اور اپنے کھانے پینے اور ضروری اخراجات کے لیے کچھ بھی باقی نہیں رکھا۔ اب وہ اپنے آپ تاحین حیات خود اس جائداد موقوفہ کے محاصل و پیداوار سے بقدر اپنی حاجت کے، یعنی بقدر اپنے کھانے کے لے سکتا ہے یا نہیں؟ جواب ازروئے حدیث شریف کے لکھا جائے۔ بینوا توجروا!

سائل: عبدالعلی، ساکن چاند پار، ضلع اعظم گڑھ

**جواب** زید اپنی اس جائداد موقوفہ کے محاصل و پیداوار سے بقدر اپنے کھانے کے لے سکتا ہے۔

صحیحین میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے:

"إن عمر أصاب أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول اللّٰه! إني أصبت أرضا بخيبر لم

أصب ما لا قط أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: « إن شئت حبست أصلها، وتصدقت بها في الفقراء وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم غير متمول » قال ابن سيرين: غير متأثل مالا"[1]

[عمر رضی اللہ عنہ کو خیبر میں زمین ملی تو وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! مجھے خیبر میں زمین ملی ہے، مجھے کبھی کوئی ایسا مال نہیں ملا جو میرے نزدیک اس سے زیادہ عمدہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے اس کے بارے میں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر تم چاہو تو اس کی اصل وقف کر دو اور اس (کی آمدنی) سے فقرا، غربا، غلاموں میں، فی سبیل اللہ، مسافروں اور مہمانوں میں صدقہ کر دو۔ اس شخص پر کوئی گناہ نہیں جو اس کا نگران ہے کہ وہ اس میں تمول کیے بغیر معروف طریقے سے اس سے خود کھائے یا دوسروں کو کھلائے۔" ابن سیرین نے کہا: مال جمع کیے بغیر]

ملا علی قاری مرقاۃ میں اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

"لا جناح أي لا إثم على من وليها أي قام بحفظها وإصلاحها أي يأكل منها بالمعروف بأن يأخذ منها قدر ما يحتاج إليه قوتا و كسوة"[2] انتهى

[اس کی حفاظت و اصلاح کے نگران پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ وہ معروف طریقے سے اس سے کھائے، یعنی اپنے کھانے اور لباس کے لیے وہ جس قدر مال کا ضرورت مند ہے وہ اس سے لے لے]

نیز لکھتے ہیں:

"وفيه دليل على أنه يجوز للواقف أن ينتفع بوقفه، لأنه أباح الأكل لمن وليه، وقد يليه الواقف، ولأنه ﷺ قال للذي ساق الهدي: اركبها. وقال ﷺ: من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين؟ فاشتراها عمر رضی اللہ عنہ، ووقف أنس دارا، وكان إذا قدمها نزلها"[3] انتهىٰ والله تعالىٰ أعلم.

[اس میں یہ دلیل ہے کہ واقف کے لیے اپنے وقف شدہ مال سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، کیوں کہ اس کے نگران کے لیے اس میں سے کھانا مباح ہے اور وقف کرنے والا اسی میں شامل ہے، اس لیے کہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدی لے کر جانے والے کو کہا تھا کہ اس پر سوار ہو جاؤ، نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بئرِ رومہ کے خریدار کو کہا

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٣٢)

[2] مرقاة المفاتيح (٥/ ٢٠٠٤)

[3] المصدر السابق.

اس کا حصہ اس میں مسلمانوں کے حصے کی طرح ہو تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو خرید لیا۔ انس رضی اللہ عنہ نے ایک مکان وقف کیا تو جب وہاں جاتے تو اسی مکان پر قیام فرماتے ]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

**سوال** علمائے دین اس مسئلے میں کیا فرماتے ہیں کہ مسماۃ ہندہ نے ایک جائداد متعلق مسجد وقف کر کے اپنے بھائی کی لڑکی کے پوتے کو متولی مقرر کیا اور اسی شے موقوفہ کی آمدنی کا ایک جز و مزدِ محنت سالانہ متولی مذکور کا مقرر کیا اور جب کوئی شخص اس خاندان کا باقی نہ رہے، تب خاندان شوہری کا جو شخص لائق ہو، بذریعہ بادشاہِ وقت متولی مقرر ہونے کی تولیت نامہ میں شرط لکھی ہے۔

اب خاندان شوہری کا ایک شخص بگذاشت مزدِ محنت وحق خدمت تعمیل اموراتِ حساب کرنا چاہتا ہے اور بنظر ترقی حساب خدمت کو بھی اسی کار جز میں خرچ کرنا چاہتا ہے، اس حالت میں متولی اول عند الشرع معزول ہو کر بجائے اس کے متولی جدید جو بگذاشت مزدِ محنت کے انجام تولیت کو قبول کرتا ہے، مقرر کیا جا سکتا ہے یا نہیں اور جس شے موقوفہ کا ایک جز متولی کے ذات پر صرف ہو تو ایسا وقف جائز ہو سکتا ہے یا نہیں؟ فقط

المستفتي: چودھری احمد اللہ بلاسپوری

**جواب** مسماۃ ہندہ نے تولیت نامہ میں جو شرط لکھی ہے، وہ شرعاً معتبر ہے، اس کا ایفا ضروری ہے، پس جب تک ہندہ کے بھائی کی لڑکی کے خاندان میں کوئی لائق شخص باقی رہے گا، وہی متولی ہوگا اور جس قدر مزدِ محنت سالانہ ہندہ نے مقرر کیا ہے، لیا کرے گا اور اس کے ہوتے ہوئے خاندان شوہری کا کوئی شخص گو بلا گرفت مزدِ محنت انجام تولیت کو قبول کرے، متولی نہیں ہو سکتا اور جس وقف میں شے موقوفہ سے ایک جز و متولی کے داخل صرف ہونے کی شرط کی گئی ہو، وہ وقف جائز ہے۔

"عن عمرو بن عوف: [أن رسول الله ﷺ قال] المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرما حلالا أو أحل حراما"[1]

[عمرو بن عوف سے مروی ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مسلمان اپنی شرطوں پر ہیں، سوائے اس شرط کے جو حلال کو حرام یا حرام کو حلال ٹھہرائے ]

"وقال عمر: إن مقاطع الحقوق عند الشروط، ولك ما اشترطت"[2]

[عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حقوق کے حصے شرطوں کے مطابق ہیں اور تیرے لیے وہی جس کی تو نے شرف عائد کی ]

(1) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٣٥٢)

(2) صحيح البخاري (٢/ ٩٦٩)

"عن ابن عمر أن عمر اشترط في وقفه أن يأكل من وليه ويؤكل صديقه غير متمول مالا"[1]

[عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے وقف میں یہ شرط لگائی کہ اس کا نگران اس میں سے کھا سکتا ہے، اپنے دوستوں کو کھلا سکتا ہے، البتہ اسے اپنے مال کے طور پر جمع نہیں کر سکتا]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفى عنه.

الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الله

---

[1] صحيح البخاري (٣/ ١٠٢١)

# كتاب البيوع

## ہڈی کی تجارت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ہڈی کی تجارت جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** ہڈی کی تجارت جائز ہے، ماکول اللحم کی ہڈی ہو یا غیر ماکول اللحم کی۔ صحیح بخاری[1] (صفحہ:۱۷۰) میں ہے:

"قال حماد: لا بأس بريش الميتة. وقال الزهري في عظام الموتىٰ نحو الفيل وغيره: أدركت ناساً[2] من سلف العلماء يمتشطون بها، ويدهنون فيها، و لا يرون به بأسا. وقال ابن سيرين وإبراهيم: لا بأس بتجارة العاج"[3] انتهىٰ

یعنی حماد بن ابی سلیمان کوفی فقیہ نے کہا کہ مردار کے پَر میں کچھ مضائقہ نہیں ہے (یعنی مردار کا پَر نجس نہیں ہے، ماکول اللحم کا پَر ہو یا غیر ماکول اللحم کا ہو)[4] اور زہری نے مردار جانور جیسے ہاتھی وغیرہ کی ہڈیوں کے بارے میں (یعنی ان جانوروں کی ہڈیوں کے بارے میں جو غیر ماکول اللحم ہیں)[5] کہا ہے کہ میں نے بہت سے علمائے سلف کو پایا کہ وہ ان ہڈیوں کے کنگھے استعمال کرتے تھے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ ابن سیرین اور ابراہیم نے کہا کہ ہاتھی کے دانت کی تجارت میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ان بہت سے علمائے سلف اور ابن سیرین و ابراہیم کے اس قول کی تائید ابو داود کی اس حدیث سے ہوتی ہے:

«يا ثوبان! اشتر لفاطمة قلادة من عصب وسوارين من عاج»[6] أخرجه في باب الانتفاع بالعاج.[7]

---

[1] مطبوعہ انصاری دهلی مع فتح الباري.

[2] ناسا أي كثيراً. و التنوين للتكثير، كذا في فتح الباري.

[3] صحيح البخاري (۱/ ۹۳)

[4] كذا في فتح الباري.

[5] كذا في فتح الباري.

[6] سنن أبي داود، رقم الحديث (۴۲۱۳) اس کی سند میں "حمید" اور "سلیمان" دو راوی مجہول ہیں۔

[7] يا ثوبان اشتر لفاطمة قلادة... الخ. أقول: اس حدیث کو امام احمد اور ابو داود نے حمید بن ابی حمید الشامی سے اور انھوں نے سلیمان المنبہی سے اور انھوں نے ثوبان سے روایت کیا ہے۔ یحییٰ بن معین وغیرہ نے حمید اور سلیمان دونوں کو مجہول اور غیر معروف بتایا ہے، مگر ابن حبان نے ان دونوں، یعنی حمید شامی کندی اور سلیمان بن عبداللہ، کو اپنی کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے، باقی رجال ابو داود کے سب ثقہ ہیں اور اس باب میں ایک ضعیف حدیث اور بھی آئی ہے: "أخرج البيهقي في سننه عن بقية عن ←

[اے ثوبان! فاطمہ کے لیے عصب کا ایک ہار خرید لاؤ اور ہاتھی دانت کے دو کنگن]

عون المعبود (۴/ ۱۴۱) میں ہے:

"قال الخطابي في المعالم: العاج الذبل، وهو عظم ظهر السلحفاة البحرية، فأما العاج الذي تعرفه العامة فهو أنياب الفيل، وهو ميتة لا يجوز استعماله. انتهى، قال التوربشتي بعد ما نقل عبارة الخطابي هذه: من العجيب العدول عن اللغة المشهورة إلىٰ ما لم يشتهر بين أهل اللسان، والمشهور أن العاج عظم أنياب الفيلة، وعلىٰ هذا يفسره الناس أولهم وآخرهم. انتهىٰ، قال القاري: لعل وجه العدول أن عظم الميت نجس عنده. قلت: لا شك أن وجه العدول هو ما قال القاري كما يظهر من عبارة الخطابي، وقد وقع الاختلاف في عظم الفيل فعند الشافعي نجس، وعند أبي حنيفة طاهر، ونقل عن شيخ الإسلام الحافظ ابن تيمية رحمه الله أنه قال: عظم الميتة ليس بنجس ولا تحله الحياة، وقد اتخذ الصحابة رضي الله عنهم أمشطة من عظام الفيل؛ فلو كان نجسا ما اتخذوه" انتهىٰ.

[خطابی نے کہا ہے: عاج تو بحری کچھوے کی پیٹھ کی ہڈی ہے اور عاج مطلق ہاتھی دانت کو کہتے ہیں اور وہ مردار ہیں۔ ان کا استعمال درست نہیں۔ تورپشتی نے کہا ہے: بڑی عجیب بات ہے کہ خطابی نے عاج کا وہ ترجمہ کیا ہے، جو عام مشہور لغت کے خلاف ہے، مشہور لغت میں عاج کا ترجمہ ہاتھی دانت ہی ہے۔ ملا علی قاری نے کہا ہے: اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ خطابی کے نزدیک ہاتھی دانت کا استعمال منع ہے، کیوں کہ اس کے نزدیک مردار ہڈی ناپاک ہے، حالاں کہ صحابہ ہاتھی دانت کی کنگھیاں استعمال کرتے تھے۔ اگر یہ ناپاک ہوتا تو صحابہ ان کا استعمال نہ کرتے۔ ہاتھی دانت ابو حنیفہ کے نزدیک ناپاک ہے اور امام شافعی کے نزدیک پاک۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ مردار کی ہڈی کو پاک کہتے ہیں]

والله أعلم بالصواب، كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]



سید محمد نذیر حسین

## مردار کی کھال دباغت سے قبل فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ مردار کی کھال قبل دباغت کے فروخت کرنا

← عمرو بن خالد عن قتادة عن أنس أن النبي ﷺ كان يمتشط بمشط من عاج" انتهى. قال: "ورواية بقية عن شيوخه المجهولين ضعيفة" انتهىٰ. قال الزيلعي: أوهم بقوله عن شيوخه المجهولين أن الواسطي مجهول وليس كذلك" انتهىٰ. نصب الراية (۱/ ٦٢ و ٦٣) تهذيب التهذيب، تقريب التهذيب، ميزان الاعتدال. (أبو سعيد محمد شرف الدين)

[1] فتاویٰ نذیریه (۲/ ١٢٤)

جائز ہے یا نہیں؟ کوئی حدیث یا کوئی عبارت کتبِ معتبرہ مع حوالۂ کتب تحریر فرمائیں۔

**جواب** جمہور علما کے نزدیک مردار کی کھال کو قبل دباغت کے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور زہری کے نزدیک جائز ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ کا میلان بھی جواز ہی کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ جمہور کی دلیل صحیح مسلم اور سنن کی حدیث ہے:

"عن ابن عباس قال: تصدق علیٰ مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول اللهﷺ فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟ فقالوا: إنها ميتة؟ فقال: إنما حرم أكلها.[1] رواه الجماعة إلا ابن ماجه. قال فيه: عن ميمونة. جعله من مسندها، وليس فيه للبخاري والنسائي ذكر الدباغ بحال، كذا في نيل الأوطار (١/ ٥٩)

[ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: میمونہ کی ایک لونڈی کو کسی نے ایک بکری صدقے میں دی تو وہ مرگئی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم نے اس کا چمڑا کیوں نہ اتار لیا کہ اس کو رنگ کر کے اس سے فائدہ اٹھاتے؟ کہنے لگے: یہ مرگئی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا کھانا حرام ہوتا ہے، چمڑے سے فائدہ اٹھانا تو حرام نہیں ہوا۔ ابن ماجہ کے علاوہ ایک جماعت محدثین نے اسے روایت کیا ہے۔ بخاری اور نسائی میں دباغت کا ذکر نہیں]

زہری کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے:

"عن ابن عباس: أن رسول اللهﷺ مر بشاة ميتة فقال: هلا استمتعتم بإهابها؟ قالوا: إنها ميتة، قال: إنما حرم أكلها"[2]

[رسول اللہ ﷺ ایک مردہ بکری کے پاس سے گزرے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کے چمڑے سے فائدہ کیوں نہیں اٹھاتے؟ کہنے لگے: یہ تو مرگئی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تو اس کا کھانا حرام ہوا ہے]

جمہور نے زہری کی اس دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ صحیح بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت مطلق ہے اور صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اس روایت میں دباغت کی قید آئی ہے، پس ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت مطلقہ مقیدہ پر محمول ہوگی۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (٣١٤/٢٣) میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت مطلقہ کے تحت میں لکھتے ہیں:

"استدل به الزهري بجواز الانتفاع بجلد الميتة مطلقاً سواء دبغ أو لم يدبغ، لكن صح التقييد من طرق أخرىٰ بالدباغ، وهي حجة الجمهور"[3] انتهىٰ

[زہری نے مردار کی کھال سے مطلقاً فائدہ حاصل کرنے میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے، خواہ وہ چمڑا رنگا ہو یا نہ، لیکن دوسرے طرق سے چمڑے کا رنگا ہوا ہونا شرط معلوم ہوتا ہے اور جمہور کا یہی مذہب ہے]

---

(1) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٦٣) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٢٠) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٧٢٧)

(2) صحيح البخاري، رقم الحديث (٢١٠٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٣٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٢٣٨)

(3) فتح الباري (٩/ ٦٥٨)

قاضی شوکانی نیل الاوطار (۱/ ۶۲) میں لکھتے ہیں:

”ولعله لم يبلغ الزهري بقية الروايات وسائر الأحاديث، وقد رده في البحر بمخالفة الإجماع“ انتهى

[ممکن ہے زہری کو دوسری روایات نہ پہنچ سکی ہوں، لہٰذا جمہور کے برخلاف ہونے کی وجہ سے اس کے قول کو رد کر دیا گیا ہے]

امام نووی شرح صحیح مسلم (۱/ ۱۵۹) میں لکھتے ہیں:

”وقد يحتج للزهري بقوله ﷺ: هلا انتفعتم بإهابها؟ ولم يذكر دباغها، ويجاب بأنه مطلق، وجاءت الروايات الباقية ببيان الدباغ، و أن دباغه طهوره“ انتھیٰ

[امام زہری کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رنگ کرنے کا ذکر نہیں کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسری روایات میں رنگنے کی شرط مذکور ہے اور رنگ کرنے ہی سے مردار کا چمڑا پاک ہوتا ہے]

کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوری، عفا اللہ عنہ۔[1]

## جھٹکا کیے ہوئے جانور کی کھال اور اس کی تجارت درست ہے یا نہیں؟

**سوال** جھٹکا کیے ہوئے جانوروں کا چمڑا پاک ہے یا نہیں اور اس کی تجارت درست ہے یا نہیں؟

**جواب** جو جانور جھٹکے سے مارا جاتا ہے، وہ مردار کے حکم میں ہے اور مردار کا چمڑہ بعد دباغت دینے کے پاک ہو جاتا ہے۔ جب اس کا چمڑا پاک ٹھہرا تو جس طرح سے چاہے اس سے نفع حاصل کر سکتا ہے، اس لیے اس کی اگر تجارت کی جائے تو جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

حررہ: العبد العاجز عین الدین، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** جھٹکا کیے ہوئے جانوروں کا چمڑا قبل دباغت کے ناپاک ہے اور اس کی تجارت جائز نہیں اور بعد دباغت کے پاک ہے اور اس کی تجارت بھی جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوری، عفي عنه.[2]

## کیا غیر اللہ کے نام پر پالا ہوا جانور خریدنا جائز ہے؟

**سوال** اگر کسی ہندو نے اپنے بت کے نام سے بکرا پالا تھا، بعد چندے اس ارادے سے باز آیا اور اس کو فروخت کرنا چاہتا

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۱۲۶)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۱۳۰)

ہے تو مسلمانوں کو اس کا خریدنا کھانا جائز ہے یا نہیں؟ صاف صاف ارقام فرمائیں۔

**جواب** مسلمانوں کو اس بکرے کا خریدنا جائز ہے۔ واللہ أعلم بالصواب

**سوال** سانڈ جو ہندوستان میں ہنود لوگ آزاد کرتے ہیں، اس کا دربارہ حلت وحرمت کیا حکم ہے؟

**جواب** اگرچہ سانڈ کا آزاد کرنا محض ناجائز فعل، بلکہ عین شرک وکفر ہے، مگر سانڈ جو آزاد کیا گیا ہے حلال ہے، مجرد آزاد کرنے اور غیر اللہ کے نام پر چھوڑنے سے حرام نہیں ہوا۔ ہاں اگر اس سانڈ کے ساتھ کسی کی ملکیت یا حق متعلق ہے تو اس صورت میں دوسرے کے لیے بدوں اس کے اذن کے حرام ہے، لیکن نہ غیر اللہ کے نام پر آزاد کیے جانے سے، بلکہ تعلق حقِ غیر کی جہت سے، جیسا کہ ہر چیز کا یہی حال ہے کہ بوجہ تعلق حق غیر کے بدوں اذن اس کے دوسرے کے حق میں حرام ہوتی ہے، الغرض کسی چیز کے غیر اللہ کے نام پر چھوڑے جانے سے اور آزاد کیے جانے سے اس چیز میں حرمت نہیں آجاتی۔ تفصیل وتحقیق اس مسئلے کی ''فتویٰ سانڈ'' مصنفہ جناب مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازیپوری (مدرس اول مدرسہ احمدیہ آرہ) میں بہت بسط کے ساتھ کی گئی ہے۔ من أراد الوقوف علی الدلائل فلیرجع إلیه.

حررہ: أبو العلیٰ محمد عبد الرحمن المبارکفوري ۔عفا اللہ عنه۔ الجواب صحیح.

کتبه: محمد عبد اللہ.[1]

## دورانِ ملازمت مالک کی اجازت واطلاع کے بغیر اپنا کاروبار کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ زید ایک عرصے سے عمرو کا ملازم تھا اور کام، یعنی تجارت کا کاروبار خرید وفروخت جو اس کے متعلق تھے، انجام دے رہا تھا، اس اثنا میں اس نے اپنی خواہش، نیز لالچ میں آکر، اس ملازمت کے اندر اندر اپنا ایک دوسرا کاروبار بلا اجازت اپنے مالک کے کرنا شروع کر دیا، بلکہ جس کا ملازم تھا اسی کے خرچ سے اپنا بھی مال خرید کر اور اسی کے خرچ سے بیچنے لگا اور بطور خاص اپنا فائدہ اٹھایا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ فعل اس ملازم کا عند الشرع درست وجائز ہے اور کیا ملازم کو اپنا ایک الگ کام جاری کرنے کا حق حاصل تھا؟ اگر حق حاصل نہیں تھا تو درصورتِ مرقومہ ناجائز ہونے اس فعل کے رقم فائدہ شدہ جو ملازمت کے اندر اندر زید نے حاصل کی ہے، زید کی یہ سب رقم مالک عمرو کی ملکیت ہوگی یا نہیں یا کہ زید وعمرو دونوں نصفاً نصف کے حقدار ہوں گے؟ اس کے بارے میں دلیل بدلائلِ قرآن مجید وحدیث شریف خوب صاف صاف ہونا چاہیے۔ بینوا توجروا!

سائل حاجی سالار الدین، عفی عنہ. از چکردھرپور (مورخہ ۱۰/ شعبان المعظم ۱۳۳۸ھ)

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۶۰۵)

**جواب** اگر زید ملازم کو اس ملازمت کے اندر اپنے کسی دوسرے کاروبار کے الگ جاری کرنے کی اس کے مالک عمرو کی طرف سے اجازت نہیں تھی تو صورتِ مرقومہ میں اس ملازم کا یہ فعل شرعاً ہرگز جائز و درست نہیں ہے اور اس ملازم کو اپنا ایک الگ کام جاری کرنے کا ہرگز حق حاصل نہیں تھا، اس ملازم نے اس ملازمت کے اندر اپنے اس دوسرے کاروبار کے جاری کرنے کی وجہ سے جس قدر نفع اور فائدہ حاصل کیا ہے، وہ بطریق ناجائز حاصل کیا ہے اور چونکہ اس ملازم نے اس نفع کو خود اپنے روپے سے حاصل کیا ہے، اس لیے اس نفع کا مالک وہی ملازم ہے، اس کا مالک عمرو نہیں ہوسکتا، ہاں اس ملازم کے فعل سے عمرو کے کاروبار تجارت میں جس قدر حرج (کذا) اور نقصان ہوا ہو، عمرو اس قدر تاوان اس ملازم سے شرعاً وصول کر سکتا ہے۔ هذا ما عندي والله تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

## حالتِ شراکت میں ایک فریق کا بلا اجازت نیا کاروبار شروع کر لینا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و حامیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ زید اور عمرو شراکت میں ایک کاروبار کرتے ہیں۔ ایسی حالت میں ایک شریک دار بحالتِ شرکت اور بلا اجازت اپنے دوسرے شریک دار کے ایک اپنا خاص دوسرا کاروبار کرنے لگا، یعنی جب شرکت کا مال خریدنے جاتا تو اس کے ساتھ اس شرکت کے خرچ سے اپنا خاص مال بھی لانے اور بھیجنے لگا اور اس ذریعے سے فائدہ حاصل کیا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ فعل ایک شریک دار کا شرعاً جائز و درست ہے اور کیا اس کو یہ حق حاصل ہے کہ بحالتِ شرکت محض اپنے فائدے کی غرض سے بلا اجازت اپنے دوسرے شریک دار کے اپنا خاص کام بھی کر لے اور اس ذریعے سے الگ فائدہ اٹھائے؟

درصورت ناجائز ہونے کے وہ مال جو بحالتِ شرکت چالاکی سے ایک نے بطور خود حاصل کیا ہے، وہ مال دونوں شریک داروں کا حق ہوگا یا نہیں؟ اس کے فیصلے کی کیا صورت ہے؟ جواب مع دلیل از قرآن و حدیث صاف صاف آنا چاہیے۔ سائل: حاجی سالار الدین عفا عنہ چکر دھر پور مورخہ ۱۵ / شعبان المعظم ۱۳۳۸ھ

**جواب** صورتِ مسئولہ میں اگر زید اور عمرو دونوں شریکوں میں سے کسی کو اس امر کی اجازت نہیں تھی کہ بحالتِ شرکت بلا اجازت اپنے دوسرے شریک کے اپنا کوئی خاص کاروبار جاری کرے تو بلاشبہہ ایک شریک کا یہ فعل شرعاً جائز و درست نہیں ہے اور ہرگز اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ بحالتِ شرکت بلا اجازت اپنے دوسرے شریک کے اپنا کوئی خاص کاروبار جاری کرے۔ اس شریک نے اپنے اس فعل کی وجہ سے جو کچھ نفع و فائدہ حاصل کیا ہے، وہ بطریق ناجائز حاصل کیا ہے اور چونکہ اس شریک نے خاص اپنے روپے سے اپنا دوسرا کاروبار جاری کیا ہے، اس لیے اس نفع و فائدے کا مالک یہی شریک ہوگا اور دوسرے شریک کا اس میں کچھ حق نہیں ہے، ہاں اگر اس

شریک کے اپنے اس دوسرے کاروبار کرنے کی وجہ سے شرکت کے کاروبار میں کسی قسم کا حرج ونقصان واقع ہوا ہوتو اُس نفع ونقصان کا تاوان اس شریک کو دینا پڑے گا اور اس سے وصول کر کے سرمایہ شرکت میں جمع کرنا چاہیے، هذا ما عندي واللّٰه تعالىٰ أعلم کتبہ: عبدالرحمن المبارکفوري، عفي عنه

## مشترکہ جائداد کی تقسیم اور کاروبار میں زیادہ محنت کرنے والا بیٹا:

**سوال** شیخ مظہر علی کے چار بیٹے: بادل، اعظم، بندھو، حافظ رمضان علی ہیں۔ مظہر علی نے قضا کیا، ان چاروں بیٹوں میں سے ایک (حافظ رمضان علی) نے اپنے باپ مظہر علی کے وقت میں خاص کما کر کچھ روپیہ الگ جمع کیا اور اپنے باپ کو باوجود ضرورتوں کے نہ دیا۔ اب اس روپے میں دوسرے بھائی لوگ دعویدار ہیں کہ اس روپے کو ملا کر مظہر علی متوفی کا ترکہ قرار دیں اور باخودہا تقسیم کریں۔ ازروئے شرع شریف اس خاص روپے میں رمضان علی کے دوسرے بھائی حصہ پائیں گے یا نہیں؟

**جواب** مورث جس مال کا مالک ہوتا ہے، اسی میں وارثوں کا حق اور حصہ ہوتا ہے، پس جب حافظ رمضان علی نے اپنا حاصل کردہ روپیہ اپنے باپ مظہر علی کو نہیں دیا تو وہ روپیہ مظہر علی کی ملک میں نہیں آیا، اس لیے اس روپے میں مظہر علی کے کسی وارث کا حصہ نہیں ہوسکتا۔ واللّٰه أعلم بالصواب.

کتبہ: أبو العلیٰ محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰه عنه. الجواب صحیح. کتبہ: محمد عبد اللّٰه.[1]

## مضارعت ومضاربت میں ایک ناجائز شرط:

**سوال** ایک شخص صرف دس گھماؤں زمین کاشتکار کو دیتا ہے، بیج بیل وغیرہ کوئی نہیں دیتا ہے اور پیداوار سے نصف لے لیتا ہے اور دس روپیہ بھی ساتھ لے لیتا ہے، یعنی جتنے گھماؤں کاشت کار کو دیتا ہے، اتنے ہی روپے لے لیتا ہے اور ماحصل سے نصف بھی۔ آیا یہ فی گھماؤں ایک روپیہ نصف کے ساتھ لینا جائز ہے یا نہیں؟ شرط پہلے مالک زمین مقرر کر لیتا ہے۔

**جواب** صورتِ مسئولہ میں نصف پیداوار کے ساتھ باقی فی گھماؤں ایک روپیہ بھی لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ مضارعت ہے اور مضارعت میں نصف پیداوار کے کسی جزو معلوم، مثلاً نصف یا ربع یا ثلث کے علاوہ کسی اور شے کے لینے کی شرط کرنا اور لینا ثابت نہیں، نہ مالک زمین کے لیے نہ کاشتکار کے لیے، بلکہ اس کا عدمِ جواز ظاہر ہے، کیونکہ مضارعت ازقبیل مضاربت ہے اور مضاربت میں ربح کے کسی جزو معلوم، مثلاً نصف یا ربع یا ثلث کے علاوہ کسی اور شے کے لینے کی شرط کرنا اور لینا جائز نہیں ہے۔

سنن نسائی (ص:۶۱۲) میں ہے:

---

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۷۳۷)

”أخبرنا عمرو بن زرارة قال: أخبرنا إسماعيل قال: حدثنا ابن عون قال: كان محمد يقول: الأرض عندي مثل مال المضاربة فما صلح في مال المضاربة، صلح في الأرض، ومالم يصلح في مال المضاربة لم يصلح في الأرض...“ الخ[1]

[محمد بن سیرین فرماتے تھے کہ میرے نزدیک زمین مضاربت کے مال کی طرح ہے، جو کچھ مالِ مضاربت میں درست ہے، وہ زمین میں بھی درست ہے اور جو مالِ مضاربت میں درست نہیں، وہ زمین میں بھی درست نہیں]

حافظ ابن قیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں:

”في قصة خيبر دليل علىٰ جواز المساقاة والمزارعة بجزء مما يخرج من الأرض من ثمر أو من زرع، فإنه ﷺ عامل أهل خيبر على ذلك، واستمر على ذلك إلى حين وفاته، ولم ينسخ البتة، واستمر عمل خلفاء الراشدين عليه. وليس هذا من باب المؤاجراة، بل من باب المشاركة، وهو نظير المضاربة سواء، فمن أباح المضاربة، وحرم ذلك فقد فرّق بين متماثلين... فإنه ﷺ دفع إليهم الأرض على أن يعملوها من أموالهم، ولم يرفع إليهم البذر، ولا كان يحمل إليهم البذر من المدينة قطعاً، فدل على أن هديه عدم اشتراط كون البذر من رب الأرض، وأنه يجوز أن يكون من العامل، وهذا كان هدي خلفائه من بعده“

[قصہ خیبر میں زمین سے پیدا ہونے والے پھل یا غلے کے حصے کے ساتھ مساقات و مزارعت کے جواز کی دلیل ہے۔ آپ ﷺ نے اہلِ خیبر کے ساتھ اسی پر معاملہ کیا اور یہ معاملہ آپ ﷺ کی وفات تک چلتا رہا، بالکل منسوخ نہیں ہوا اور خلفائے راشدین کے دور میں بھی اسی طرح چلتا رہا۔ یہ مواجرات کے باب سے نہیں، بلکہ مشارکت کے باب سے ہے اور وہ بعینہٖ مضاربت کی طرح ہے، تو جس نے مضاربت کو مباح اور اسے حرام کہا، اس نے متماثلین میں تفریق کی ...آپ ﷺ نے اس بنا پر زمین دی کہ وہ اپنے اموال کے ساتھ اس میں کام کریں، آپ ﷺ نے ان کو بیج نہیں دیے اور نہ مدینے سے ان کو بیج روانہ کیے جاتے تھے۔ یہ قصہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ کا طریقہ یہ ہے کہ بیج کا زمین کے مال کی طرف سے ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا یہ جائز ہے کہ وہ عامل کی طرف سے ہو۔ آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین کا بھی یہی طریقہ تھا]

## کوئی شے فروخت کرنے کے بعد انکار کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ مسماۃ فہمن و رحیمن و کریمن و نصیبن نے اپنا مکان غیر مقسومہ قیمتی

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٣٩٢٨)

سو روپیہ کا، جو بذریعہ ترکہ کے حاصل ہوا تھا، بدست قادر خان برادر اپنے کے بیع کیا اور بیع کے پیام و قرار داد میں فہیمن تھی، کیونکہ مسماۃ مذکورہ سب کی بزرگ تھی، یعنی کریمن و نصیبن کی دادی اور رحیمن کی پھوپھی تھی، لیکن چاروں بائعہ وقت تحریر قبالہ کے حاضر تھیں اور اجازت میں بھی شامل تھیں۔ مشتری کو حسب قانون سرکاری، یعنی بعد اشتہار وغیرہ کے قبضہ دلایا گیا اور اندراج نام سرکار میں کر دیا گیا۔

بعد ازاں قادر خان مشتری نے مکان مذکور کو اپنے بیٹے بہادر خان کو ہبہ کر دیا۔ بہادر خاں نے از سر نو مکان کو تعمیر کیا، بعد اس کے بہادر خان حین حیات قادر خان پدر اپنے کے فوت ہوگیا، اس کے ایک بیٹی مسماۃ حکیمن اور اس کے شوہر نے اپنی ملکیت تصور کر کے عمارت عظیم الشان تیار کرائی، اب بعد انقضائے عرصہ بیس پچیس سال کے و بعد انتقال کریمن و نصیبن، رحیمن و شوہر نصیبن نے یہ دعویٰ کیا کہ مسماۃ فہیمن نے بدون اطلاع رحیمن و کریمن و بحالت نابالغی نصیبن کے مکان مذکور فروخت کر دیا، زمین واپس دلائی جائے۔

آیا یہ دعویٰ رحیمن و شوہر نصیبن کا بعد انقضائے مدت مدید خاموش رہنے ہر ایک مدعیان کے وقت تعمیل قبالہ کے کہ بذریعہ اشتہار سرکاری کے تمام مشتہر کیا گیا، نیز مکان توڑ کر کے جدید تیار کیا گیا اور ہر خاص و عام کو معلوم ہوگیا، مقبول ہوگا یا برقول فقہائے کرام کے ”لو باع عقارا أو غيره وامرأته أو أحد أقاربه حاضر، يعلم به، ثم ادعى ابنه مثلاً أنه ملكه لا تسمع دعواه وجعل دعواه كالإفصاح قطعاً للتزوير و برد الحيل بخلاف الأجنبي فإن سكوته ولو جار، لا يكون رضا إلا إذا سكت الجار وقت البيع والتسليم، وتصرف المشتري فيه زرعا و بناءا فلا تسمع دعواه علىٰ ما عليه الفتوىٰ قطعاً للأطماع الفاسدة“[1] انتهىٰ ما في الشامي. [اگر کوئی شخص اپنی غیر منقولہ یا کوئی جائداد فروخت کرتا ہے اور اس کی بیوی یا اور کوئی قریبی رشتے دار اس کے پاس موجود ہے، جسے اس چیز کا علم ہے، پھر اس کا بیٹا، مثلاً ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہے۔ اس کے مکر و فریب کے باعث، اس کا دعویٰ، سوائے ابرا کرنے کے کچھ بھی نہیں ہو گا۔ برخلاف ایک اجنبی کے کہ اس کا خاموش رہنا، اگرچہ وہ پڑوسی ہے تو اس کا سکوت رضا نہیں ہوگا، مگر اس صورت میں کہ ہمسایہ بیع و شرا اور مشتری کے تصرف کے وقت خاموش رہے تو اس صورت میں اس کا دعویٰ غیر مسموع ہے، اسی پر فتویٰ ہے، تاکہ کوئی شخص ناجائز خواہش نہ کرے] مردود و غیر مقبول ہوگا، و بر تقدیر قبول دعویٰ مدعیان بحالت عدم ثبوت اجازت و علم دیگر بائعان و نا اہلیت نصیبن جیسا کہ مدعیان کا دعویٰ ہے، مکان حکیمن و شوہر حکیمن کا کہ لاکھوں روپے کی عمارت ہے، منہدم کر کے اراضی کہ جس کی قیمت سو یا دو سو روپے کی ہوگی، دلائی جائے گی یا قیمت مکان سابق جو معرض بیع کا تھا، بنا بر قول فقہائے عظام:

[1] رد المحتار (٥/ ٤٢٢)

”والبيع الباطل لا يفيد ملك التصرف ولو هلك المبيع فيه فيكون أمانة عند بعض المشائخ لأن العقد غير معتبر فبقي القبض بإذن الملك، وعند البعض يكون مضمونا، لأنه لا يكون أدنىٰ حالا من المقبوض علىٰ سوم الشراء. قيل: الأول قول أبي حنيفة، والثاني قولهما“[1] انتهىٰ

[باطل بیع مالکانہ تصرف کا فائدہ نہیں دیتی، اگر چیز اس باطل بیع میں ضائع ہوگئی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس کی حیثیت امانت کی ہے، کیوں کہ یہ معاملہ معتبر نہیں، یہ قبضہ مالک کے اذن سے ہوگا، بعض مشائخ کے نزدیک وہ چیز قابلِ ضمانت ہے، کیوں کہ یہ بیع کے مقابلے میں مقبوض سے زیادہ قریب نہیں۔ کہا گیا ہے کہ پہلا قول ابو حنیفہ کا ہے اور دوسرا صاحبین کا]

اور بصورت نہیں دلانے جانے قیمت کے، بلکہ وہی زمین جو متنازع فیہ ہے، جس قدر کہ مکان ہدم کرنے میں خسارہ مدعیٰ علیہ کا ہوگا، مدعیان سے دلایا جائے گا یا نہیں؟ کیونکہ تھوڑی سی اراضی نکالنے میں مدعا علیہ کا لاکھوں روپے کا مکان منہدم ہوجائے گا؟ امید کہ ہر شقوق کا جواب مع تفصیل عنایت فرمایا جائے۔ فقط

**جواب** صورتِ مسئولہ میں دعویٰ رحیمن وشوہر نصیبن کا مردود وغیر مقبول ہے موافق قول فقہائے کرام کے، جو سوال میں مذکور ہے اور بر تقدیر قبول دعوی مدعیان کے قیمت مکان سابق کی دلائی جائے گی۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** تحریر قبالہ کے وقت اگر مساۃ رحیمن وکریمن ونصیبن بالغہ تھیں اور وہاں حاضر تھیں اور ان کی اجازت سے مکان مذکور کا قبالہ لکھا گیا ہے، جیسا کہ سائل نے لکھا ہے تو اس صورت میں رحیمن وشوہر نصیبن کا دعویٰ مردود وغیر مقبول ہوگا اور اگر مساۃ فہیمن نے بدون اطلاع رحیمن وکریمن وبحالت نابالغی نصیبن کے مکان مذکور کو فروخت کیا ہے، جیسا کہ مدعیان کا دعویٰ ہے تو اس صورت میں مدعیان کو مکان سابق کی قیمت دلائی جائے گی اور مکان حکیمن وشوہر حکیمن کا جو لاکھوں روپے کی عمارت ہے، منہدم کر کے اراضی نہیں دلائی جائے گی، کیونکہ مکان کے منہدم کرنے میں مدعا علیہ کا لاکھوں روپے کا نقصان ہے اور اگر مدعا علیہ اس نقصان کا متحمل ہو تو بھی مکان منہدم کر کے اراضی نہیں دلائی جا سکتی، اس واسطے کہ اس میں اضاعتِ مال ہے اور اضاعتِ مال ممنوع وناجائز ہے۔

واللہ تعالیٰ أعلم. کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه.[2]

---

[1] الهداية مع شرحه البناية (٨/ ١٤٠)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ١٣٨)

## کیا زنا کے عوض ملا ہوا مال توبہ کے بعد حلال ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے ایک عورت کو بلا نکاح ایک مدت تک اپنے پاس رکھا اور کسی قدر روپیہ بھی اس کو دیتا رہا، اب بعد چند برسوں کے زید اور عورت مذکور کو ہدایت ہوئی اور انھوں نے توبہ کی اور دونوں نے باہم عقد موافق شریعت کے کر لیا ہے۔ اب جو مال کہ زید نے اس عورت کو حالت غیر نکاح میں دیا تھا، اب وہ مال اس عورت کو حلال ہے یا نہیں اور اگر حلال نہیں تو اس مال کو کس جگہ خرچ کرنا چاہیے؟

**جواب** وہ روپیہ اس عورت کو حلال نہیں ہے، اس واسطے کہ وہ روپیہ اس کو زنا کے مقابلے میں ملا ہے اور ایسا مال خبیث ہوتا ہے، وہ روپیہ عورت زید کو واپس کر دے۔ واللہ أعلم بالصواب.

كتبه: عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.　سید محمد نذیر حسین[1]

## جائیداد کا مالک اسراف وتبذیر کی صورت میں تصرف سے محروم ہو جاتا ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے اسلام زید کے بارے میں، جس کی عمر زائد از ستر سال ہے اور دو نوجوان لڑکوں بکر و خالد کا باپ ہے۔ قریباً چار ہزار بیگھہ اراضی کا مالک ہے، جس کی سالانہ اوسط آمدنی زائد از ساڑھے تین ہزار روپیہ ہے۔ اپنے عنفوانِ شباب سے شوقین مزاج ہے، بکثرت افیون استعمال کرتا ہے، جس کی وجہ سے قوئی مضمحل ہو چکے ہیں اور اپنی سابقہ آشنا عورت کو، جس کے حالات نہایت خراب ہیں، گھر میں ڈال رکھا ہے اور آپ بالکل اس کے بس میں ہے۔ تمام آمدنی اس کو دے دیتا ہے اور واجبات سرکار و دیگر ضروریات کے لیے سودی قرض لیتا ہے، جس سے اس عورت کا منشا یہ ہے کہ بکر اور خالد جائداد سے محروم رہیں۔ بکر اور خالد کی مزاحمت پر ان کو گالیاں دیتا ہے اور گھر سے نکالتا ہے۔ لوگوں کے سمجھانے پر کہتا ہے کہ میں کل جائداد تباہ و برباد کر دوں گا، کیونکہ بحکم شریعت میں کل جائیداد کا متصرف اور مختار ہوں۔ نیز کہتا ہے کہ قرض بغیر رہن و فروخت جائداد کے اترنا ناممکن ہے، یہی بیان اس کے ثالث کے سامنے ہیں اور ہر دو لڑکوں کا بیان ہے کہ اگر کل جائداد کا انتظام ہمارے سپرد کیا جائے تو ہم کل قرض اسی آمدنی سے اتارنے کا ذمہ لیتے ہیں اور جائداد سے کچھ ضائع نہیں کریں گے۔

اب سوال یہ کہ ① کیا دریں حالات، زید کے اختیارات بحکم شریعت سلب ہو سکتے ہیں؟ ② اور کیا انتظام جائداد دونوں لڑکوں بکر و خالد کے سپرد کیا جا سکتا ہے؟ بدلائلِ شرعیہ مفصل بیان فرما کر عنداللہ ماجور ہوں۔

سائل عبدالمجید مولوی فاضل از موضع کم کلاں ضلع لودھیانہ

**جواب** صورتِ مسئولہ میں واضح ہو کہ زید اگرچہ عاقل بالغ ہے، لیکن چونکہ سفیہ، مسرف اور مبذر ہے۔ اپنی جائداد کو ناجائز طریقے پر تباہ و برباد کر رہا ہے، اس لیے وہ اپنی جائداد میں تصرف کرنے سے شرعاً محجور و ممنوع ہو سکتا ہے

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۱۸۲)

اور اس کے اختیارات سلب ہو سکتے ہیں۔ یہی مذہب ہے امام محمد و امام ابو یوسف اور امام شافعی اور جمہور اہلِ علم کا، اور یہی مذہب من حیث الدلیل راجح و منصور ہے۔

پس صورتِ مسئولہ میں فریقین، یعنی زید اور اس کے دونوں لڑکوں نے اگر کسی شخص کو باضابطہ ثالث و حکم مان لیا ہے تو اس ثالث کو جائز ہے صورتِ مسئولہ میں زید پر مجور و ممنوع التصرف ہونے کا حکم صادر کرے اور اس کی کل جائیداد کا انتظام اس کے دونوں لڑکوں بکر و خالد کے سپرد کرے، بشرطیکہ ان دونوں لڑکوں میں انتظام کی کافی صلاحیت و قابلیت ہو اور ثالث کو اس بات کا وثوق و اطمینان ہو کہ یہ دونوں لڑکے اپنے حسنِ انتظام سے کل قرض جائداد سے اتار سکیں گے اور جائداد میں سے کچھ ضائع نہیں کریں گے۔ هذا ما عندي و اللّٰه تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه تعالىٰ عنه

## رہن شدہ زمین سے فائدہ اٹھانا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ اگر کسی شخص نے زمین رہن رکھی تو مرتہن کو اس سے نفع اٹھانا جائز ہے یا نہیں اور زمین مرہونہ کا قیاس سواری کے جانور اور دودھ کے جانور پر صحیح ہے یا نہیں؟

**جواب** شے مرہون سے نفع اٹھانے کے بارے میں احادیث سے دو باتیں ثابت ہیں: ایک تو یہ کہ سواری اور دودھ کے جانور مرہون سے اس کے نفقہ کے مقابل مرتہن کو نفع اٹھانا جائز ہے، یعنی جب سواری کا کوئی جانور یا دودھ کا کوئی جانور مرہون ہو اور اس کے دانہ گھاس وغیرہ کا خرچہ مرتہن کے ذمے ہو تو مرتہن کو جائز ہے کہ بقدر اپنے خرچے کے جانور مرہون پر سواری کرے اور دودھ کے جانور مرہون کا دودھ پیے اور اس کو اپنے خرچے سے زیادہ نفع اٹھانا جائز نہیں، مثلاً: گائے مرہون پر مرتہن کا روزانہ ایک دو آنہ خرچہ ہوتا ہے اور گائے روزانہ چار آنے کا دودھ دیتی ہے تو اس کو صرف بقدر دو آنے کے دودھ پینا جائز ہے اور باقی دو آنے کا دودھ راہن کا ہے اور مرتہن کو اس باقی دودھ کا پینا جائز نہیں۔ اگر اس کو پیے گا تو سود میں داخل ہوگا۔ صحیح بخاری میں ہے:

"عن أبي هريرة قال قال رسول اللّٰه ﷺ: «الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً، وعلىٰ الذي يركب ويشرب النفقة»[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اگر سواری کا جانور رہن ہو تو اخراجات کے معاوضے میں اس پر سواری کی جائے گی اور دودھ والے جانور کا دودھ خرچ کے معاوضے میں پیا جائے گا اور جو سواری کرے گا اور دودھ پیے گا، وہ خرچ برداشت کرے گا]

نیز صحیح بخاری میں ہے:

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٣٧٧)

"قال المغيرة عن إبراهيم: تركب الضالة بقدر علفها، وتحلب بقدر علفها، والرهن مثله"[1]

[گم شدہ جانور پر سواری بھی چارے کے عوض کی جائے گی اور دودھ والے جانور کا دودھ بھی چارے کے عوض پیا جائے گا اور رہن کا بھی یہی حکم ہے]

في الفتح: "قوله: والرهن مثله أي في الحكم المذكور، وقد وصله سعيد بن منصور بالإسناد المذكور، ولفظه: الدابة إذا كانت مرهونة تركب بقدر علفها، وإذا كان لها لبن يشرب منه بقدر علفها. ورواه حماد بن سلمة في جامعه عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم بأوضح من هذا، ولفظه: إذا ارتهن شاة شرب المرتهن من لبنها بقدر ثمن علفها فإن استفضل من اللبن بعد ثمن العلف فهو ربا"[2] انتهیٰ

[حافظ نے فتح الباری میں کہا ہے کہ مثلاً اگر مرتہن کے پاس دودھ دینے والی بکری رہن رکھے تو مرتہن کو چارے کی قیمت کے برابر اس کا دودھ لینا جائز ہوگا، اگر زیادہ لے گا تو سود ہوگا]

دوسری بات یہ ہے کہ سوائے سواری اور دودھ کے جانور کے کسی اور شے مرہون سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، بلکہ اس کی ممانعت ثابت ہے۔ منتقی میں ہے:

"عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: « لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه غرمه »[3] رواه الشافعي والدارقطني، وقال: هذا إسناد حسن متصل. قال في نيل الأوطار: وقوله: له غنمه وعليه غرمه. فيه دليل لمذهب الجمهور المتقدم... وقال فيما تقدم: قال الشافعي وأبو حنيفة ومالك وجمهور العلماء: لا ينتفع المرتهن من الرهن بشيئ، بل الفوائد للراهن والمئون عليه... لأن الشارع قد جعل الغنم والغرم للراهن"[4] انتهیٰ

[نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ رہن راہن سے روکا نہیں جا سکتا، اس کا نفع ونقصان راہن کا ہے۔ شے مرہون کا نفع نقصان راہن کا ہے، اس میں جمہور کے مذہب کی دلیل ہے، امام شافعی، ابوحنیفہ، مالک اور جمہور علما نے کہا ہے: مرتہن رہن سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا، تمام نفع ونقصان راہن کا ہے، اس لیے کہ شریعت نے نفع ونقصان راہن کا رکھا ہے]

---

[1] صحيح البخاري (٢/ ٨٨٧)

[2] فتح الباري (٥/ ١٤٤)

[3] مسند الشافعي (٧١٧) سنن البيهقي (٦/ ٣٩)

[4] نيل الأوطار (٥/ ٢٩١)

پس جب احادیث سے یہ دونوں باتیں ثابت ہیں تو معلوم ہوا کہ زمین مرہونہ سے مرتہن کو نفع اٹھانا جائز نہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ زمین مرہونہ کا قیاس سواری کے جانور پر صحیح نہیں ہے۔ و اللّٰه أعلم بالصواب.

كتبه: عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## ہبہ کے بعد جائیداد واپس لینا جائز نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے مسماۃ ہندہ اہلیہ سابقہ کو جس کے عقد کو عرصہ چھتیس سال کا ہوا اور اس سے ایک بیٹا اور بیٹی اور پوتا و پوتی ونواسہ وغیرہ پیدا ہوئے، اور اب زید نے مسماۃ ہندہ اہلیہ سابقہ کے پاس دوسرے مکان میں آنا جانا اور خدمت لینا اور حق شب داری وغیرہ واسطے لگانے الزام عدمِ اطاعت و نافرمانی کے ترک کیا اور اس مدت دراز زمانہ موافقت میں (چھتیس سال میں) جو کچھ زید نے تھوڑی یا بہت جائداد منقولہ یا غیر منقولہ اپنی رضا مندی سے اہلیہ سابقہ اپنی کو ہبہ کر کے دے دی ہے اور قابض کر دیا ہے، اب بوجہ طمع نفسانی یا کسی اغوائیش یا اہلیہ جدیدہ کی آسایش کے خیال سے وہ ہبہ کی ہوئی جائداد کو عدمِ اطاعت و نافرمانی کا الزام اہلیہ سابقہ کو لگا کر واپس لینا چاہتا ہے، حالانکہ اہلیہ سابقہ کو اطاعت و فرمانبرداری میں بموجب حکم شرع کے زید شوہر اپنے سے بالکل انکار نہیں، پس ایسی حالتِ واقعہ میں زید کا جائداد موہوبہ کو اہلیہ سابقہ سے واپس لینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** درصورتے کہ زید نے اپنی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ برضا و رغبت اپنی زوجہ اولیٰ کو ہبہ کر دی اور قابض بھی کر دیا تو بلاشبہہ جائداد موہوبہ ملک زوجہ اولیٰ کے ہوگئی۔ اب زید کے لیے جائداد موہوبہ کو واپس لینا شرعاً جائز نہیں ہے:

”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللّٰه ﷺ: «العائد في هبة كالكلب يقيء ثم يعود في قيئه»“[2]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہبہ میں رجوع کرنے والے کی مثال کتے کی سی ہے، جو قے کر کے پھر کھا لیتا ہے]

عالمگیریہ میں ہے:

”إذا وهب أحد الزوجين لصاحبه، لا يرجع في الهبة، وإن انقطع النكاح بينهما“[3]

انتهىٰ و اللّٰه أعلم بالصواب

[میاں بیوی میں سے اگر کوئی دوسرے کو کوئی چیز ہبہ کرے تو اس میں رجوع نہیں کر سکتا، خواہ ان کا

[1] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٢٦٨)
[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٥٧٤)
[3] الفتاویٰ الهندية (٤/ ٣٨٦)

ح ہی کیوں نہ ٹوٹ جائے]

سید محمد نذیر حسین

هو الموفق فی الواقع صورتِ مسئولہ میں زید کو ہرگز جائز نہیں ہے کہ جائداد موہوبہ کو اپنی زوجہ اولیٰ سے واپس لے۔

بلوغ المرام میں ہے:

"عن ابن عمر عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «لا يحل لرجل أن يعطي العطية ثم يرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده»[1] رواه أحمد والأربعة، وصححه الترمذي وابن حبان والحاكم.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جائز نہیں ہے کہ کوئی آدمی عطیہ دے کر پھر اس سے رجوع کرے، مگر باپ اپنے بیٹے کو دی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے۔ اسے احمد اور اربعہ نے روایت کیا ہے۔ ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے]

قال في سبل السلام: "قوله: لا يحل. ظاهر في التحريم، والقول بأنه مجاز عن الكراهة الشديدة صرف له عن ظاهره، وقوله: إلا الوالد. دليل علىٰ أنه يجوز للأب الرجوع فيما وهبه لابنه، كبيرا كان أو صغيراً، و خصته الهادوية بالطفل، وهو خلاف ظاهر الأحاديث. انتهىٰ، وقال تحت حديث العائد في هبته كالكلب الخ: فيه دلالة علىٰ تحريم الرجوع في الهبة، وهو مذهب جماهير العلماء، وبوب البخاري: باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته الخ"[2] والله تعالىٰ أعلم.

[سبل السلام میں ہے کہ لفظ "لا يحل" حرام ہونے میں ظاہر ہے، یہ کہنا کہ یہ شدید کراہت پر بطور مجاز بولا گیا ہے لفظ کو اس کے ظاہر معنی سے پھیرنا ہے۔ "إلا الوالد" اس کی دلیل ہے کہ باپ اپنے بیٹے کو ہبہ کر کے واپس لے سکتا ہے، بیٹا خواہ بڑا ہو یا چھوٹا، جمہور کا یہی مذہب ہے۔ ہادویہ صرف چھوٹے بچے سے باپ کا رجوع جائز سمجھتے ہیں، لیکن یہ حدیث کے خلاف ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ ترجمہ باب میں فرماتے ہیں کہ صدقہ اور ہبہ میں رجوع جائز نہیں]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

## کیا ہبہ میں قبضے میں لینا شرط ہے؟

سوال کیا ہبہ میں قبضے میں لینا شرط ہے؟

---

[1] مسند أحمد (٢/ ٢٧) سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٣٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١٣٢) سنن النسائي، رقم الحديث (٣٦٩٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٣٧٧)

[2] سبل السلام (٣/ ٩٠)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٢٩٣)

**جواب** فقہا جو کہتے ہیں کہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے، جب تک معطی لہ کا قبضہ نہ ہو، مالک نہیں ہوسکتا، اس کی اصل ذیل کی روایات ہیں۔ موطا امام مالک (ص: ۳۱۴) میں ہے:

"مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: إن أبا بكر الصديق كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله بالغابة فلما حضرته الوفاة قال: والله يا بنية ما من الناس أحد أحب إلى غني بعدي منك، ولا أعز علي فقراً بعدي منك، وإني كنت نحلتك جاد عشرين وسقا فلو كنت جددتيه و احتزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مال وارث، وإنما هما أخواك و أختاك فاقتسموه على كتاب الله. قالت عائشة: فقلت: يا أبت والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هي أسماء، فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن ابنة خارجة، أراها جارية.

مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبدالرحمن بن عبد القاري أن عمر بن الخطاب قال: ما بال رجال ينحلون أبناءهم نحلا، ثم يمسكونها، فإن مات ابن أحدهم قال: مالي بيدي، لم أعطه أحداً، وإن مات هو قال: هو لابني، قد كنت أعطيته إياه، من نحل نحلة فلم يحزها الذي نحلها حتى يكون ان مات لورثته فهي باطل"[1]

حافظ ابن حجر تخریجِ ہدایہ (ص: ۳۰۳) میں لکھتے ہیں:

"قوله: قال ﷺ: لا تجوز الهبة إلا مقبوضة. لم أجده، وهو في أخر الوصايا من مصنف عبد الرزاق عن إبراهيم النخعي. قوله: وفي الباب قول أبي بكر لعائشة: وإني كنت نحلتك جاد عشرين وسقا فلو كنت احتزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مال الوارث. أخرجه مالك و عبدالرزاق، وفيه قول عمر: لا تحل إلا لمن حازه وقبضه. أخرجه عبدالرزاق بإسناد صحيح"[2] انتهى والله تعالىٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

## قرض سے زیادہ لینا جائز نہیں ہے:



**سوال** ہمارے ملک میں دھان پوس و ماگھ کے مہینے میں اگر ایک من رکھا جائے تو کاتک یا ساون میں سوکھ کر تقریباً ۴ سیر کم ایک من ہوتا ہے، یعنی تقریباً ۴ سیر کم ہو جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پوس میں دھان کاٹا جاتا ہے، اس

[1] موطأ الإمام مالك (۱٤۳۸، ۱٤۳۹)
[2] دیکھیں: مصنف عبد الرزاق (۹/ ۱۰۲)

وقت کچھ تر ہوتا ہے بوجہ تازگی کے۔ لہٰذا مہاجن لوگ آسن یا کاتک یا ساون میں اگر کسی کو دہان قرض دیتے ہیں تو وعدہ و اقرار کر لیتے ہیں کہ ہم پوس میں وصول کریں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسان لوگ اگر پوس یا اگہن میں وصول نہ دیں تو پھر وصول کرنا مشکل ہو جاتا ہے اور وصول کرتے وقت فی من ۴ سیر دہان زیادہ لیتے ہیں، کیونکہ سوکھ کر ایک ہی من ہوگا، گویا ایک ہی من وصول کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ اس طرح سے زیادہ لینا جائز ہے؟ یہ صورتاً زیادہ ہے، ورنہ حقیقت میں بعد سوکھنے کے ایک ہی من رہتا ہے۔ اگر پوس میں ایک من لیں جتنا دیا تھا تو اس میں مہاجن کا نقصان ہے، یعنی ۴ سیر تقریباً کم ہوجاتا ہے، جو کچھ جواب ہو تحریر فرمائیں۔

سائل: عبدالرزاق موضع جانگٹو پور۔ ضلع بردوان۔ پوسٹ بھیدیہ (بنگال)

**جواب** اس صورت میں اس طرح سے زیادہ لینا شرعاً ہرگز جائز نہیں ہے۔ کسان لوگوں کو چاہیے کہ دہان کو سکھا کر مہاجن کا قرض ادا کریں اور اسی قدر دیں جس قدر ان سے قرض لیا ہے اور مہاجنوں سے دھان قرض لیتے وقت سکھا کر دینے کا وعدہ و اقرار کر لیں۔ هذا ما عندي والله تعالىٰ أعلم

أملاه: محمد عبدالرحمن المباركفوري، عفا الله تعالىٰ عنه[1]

## اتحادِ جنس کی صورت میں غلے کی ادھار خرید و فروخت کرنا:

**سوال** غلے کی بیع درصورت اتحادِ جنس میعادِ مقرر پر جائز ہے یا نہیں؟ یعنی غلے کے عوض غلہ میعادِ مقرر پر برابر لینا دینا۔

**جواب** بیع غلے کی درصورت اتحادِ جنس میعادِ مقرر پر جائز نہیں۔ مشکات میں ہے:

عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول اللهﷺ: «الذهب بالذهب و الفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد»[2] (رواه مسلم)

[عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سونے کے بدلے سونا، چاندی کے بدلے چاندی، گندم کے بدلے گندم، جَو کے بدلے جَو، کھجور کے بدلے کھجور اور نمک کے بدلے نمک ایک دوسرے کے برابر ہوں اور نقد بنقد ہوں، جب یہ اصناف بدل جائیں تو پھر اگر وہ نقد ہو تو جیسے چاہے بیچو]

حرره: أبو العلىٰ محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الله.[3]

---

(1) مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۶۰۰)

(2) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۸۷)

(3) مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۶۰۸)

## وکالت کی شرعی حیثیت:

**سوال** وکالت و بیرسٹری، جو محکمہ جات عدالت و فوجداری میں مروج ہے، کیا گورنمنٹ انگریزی کیا ریاست حیدر آباد وغیرہ جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** وکالت کی تین صورتیں ہیں:

1. وکالت امور معلوم الجواز والحقیۃ میں، یعنی ایسے امور میں جن کو وکیل جانتا ہو کہ یہ امور شرعاً جائز و حق ہیں۔
2. وکالت امور معلوم عدم الجواز والبطلان میں، یعنی ایسے امور میں جن کو وکیل جانتا ہو کہ یہ امور شرعاً باطل و ناجائز ہیں۔
3. وکالت امور غیر معلوم الجواز والبطلان میں، یعنی ایسے امور میں جن کو وکیل نہیں جانتا کہ یہ امور شرعاً جائز و حق ہیں یا ناجائز و ناحق۔

اول صورت جائز ہے اور دوسری و تیسری صورت ناجائز۔ پہلی صورت کے جواز کی دلیل ہے: ﴿تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى﴾ (سورۃ مائدۃ، رکوع: ١) [اور نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کی مدد کرو] وقوله تعالىٰ: ﴿مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَّكُنْ لَّهٗ نَصِيْبٌ مِّنْهَا﴾ (سورۃ نساء، رکوع: ١١) [جو کوئی سفارش کرے گا، اچھی سفارش، اس کے لیے اس میں سے ایک حصہ ہوگا]

وما رواه أحمد و أبو داود عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: «من خاصم في باطل، وهو يعلمه، لم يزل في سخط الله تعالىٰ حتى ينزع»[1]

[نیز جو امام احمد اور ابو داود رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے: جس نے جانتے بوجھتے ہوئے باطل (کی حمایت) میں جھگڑا کیا تو وہ اللہ کی ناراضی میں رہے گا، حتی کہ اس سے باز آ جائے]

وما رواه أبو داود عن واثلة بن الأسقع رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم! ما العصبية؟ قال: «أن تعين قومك على الظلم»[2]

[نیز جو امام ابو داود رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے عرض کی: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! عصبیت کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ کہ تو اپنی قوم کے لوگوں کی مدد کرے، حالانکہ وہ ظلم پر ہوں]

وعن سراقة بن مالك بن جعشم رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فقال: «خيركم

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٩٧) مسند أحمد (٢/٧٠)
[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥١١٩) اس کی سند میں سلمۃ بن بشیر ضعیف ہے۔

المدافع عن عشيرته ما لم يأثم»[1]

[سراقہ بن مالک بن جعشم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ دیا اور فرمایا: تم میں بہتر وہ شخص ہے جو اپنے قبیلے کا دفاع کرے، بشرطیکہ وہ گناہ نہ ہو]

وما رواه أحمد و ابن ماجه عن عبادة بن كثير الشامي من أهل فلسطين عن امرأة منهم يقال لها: فَسِيلَةُ، أنها قالت: سمعت أبي يقول: سألت رسول اللهﷺ فقلت: يا رسول اللهﷺ! أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال: «لا، ولكن من العصبية أن ينصر الرجل على الظلم»[2]
(مشكوة شريف باب الشفاعة في الحدود فصل ثاني و باب المفاخرة والعصبية فصل ثاني و ثالث)[3]

[نیز جو امام احمد اور ابن ماجہ رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ عبادہ بن کثیر الشامی فسیلہ نامی ایک عورت سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا کہ میں نے اپنے باپ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! کیا یہ بھی عصبیت ہے کہ آدمی اپنی قوم سے محبت رکھے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں، عصبیت تو یہ ہے کہ آدمی ظلم میں (اپنی قوم کی) مدد کرے]

تیسری صورت کی ناجوازی کی دلیل ہے: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (بني إسرائيل، ركوع: ٤) [اور اس چیز کا پیچھا نہ کر جس کا تجھے کوئی علم نہیں]

وما رواه أبو داود و ابن ماجه عن بريدة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللهﷺ: «القضاة ثلاثة، واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضىٰ به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»[4] (مشكاة شريف، باب العمل في القضاء والخوف منه، فصل ثاني)

[نیز جو امام ابو داود اور ابن ماجہ رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے۔ بریدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قاضی تین طرح کے ہیں: دو دوزخی اور ایک جنتی، جس حاکم نے حق والے کا حق پہچان لیا اور اسی کے مطابق فیصلہ بھی کیا، وہ حاکم جنتی ہے اور جس حاکم نے حق والے کا حق تو پہچان لیا، لیکن فیصلہ اس کے مطابق نہیں کیا، بلکہ جان بوجھ کر حق کے خلاف فیصلہ کیا، وہ حاکم دوزخی ہے اور جس حاکم نے حق والے کا حق تک بھی دریافت نہیں کیا اور یوں ہی بے سمجھے بوجھے فیصلہ سنا دیا، وہ حاکم بھی دوزخی ہے]

---

1. سنن أبي داود، رقم الحديث (٥١٢٠) اس کی سند میں ایوب بن سوید ضعیف ہے۔
2. سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٩٤٩) مسند أحمد (١٠٧/٤) اس کی سند میں عباد بن کثیر متروک ہے۔
3. مشكاة المصابيح (٦٣/٣)
4. سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٥٧٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٣١٥)

اس حدیث میں جو وعید ہے، اگرچہ قضا علی جہل میں وارد ہے، یعنی اس قاضی کے بارے میں جو حق و ناحق کی تحقیق نہیں کرتا اور یوں ہی انٹ کا سنٹ فیصلہ کر دیا کرتا ہے، لیکن اصل معصیت جو مناط وعید ہے، یعنی بلا تحقیق حق و ناحق کے ایک جانب کا طرفدار ہو جانا، یہ امر اس قضا اور صورتِ ثالثہ وکالت دونوں میں مشترک ہے تو ناجوازی کا حکم بھی دونوں میں مشترک ہوگا۔ روایتِ بیہقی: «من أعان على خصومة لا يدري أحق أم باطل، فهو في سخط الله حتى ينزع»[1] (مشكوة شريف باب الحدود فصل ثاني) [جس نے کسی جھگڑے پر اعانت کی جب کہ وہ نہیں جانتا کہ وہ حق ہے یا باطل تو وہ اللہ کی ناراضی میں رہتا ہے، حتی کہ وہ اس سے دست کش ہو جائے] کی بالخصوص صحت یا عدمِ صحت معلوم نہیں، کیونکہ بیہقی یہاں موجود نہیں ہے کہ اس میں اس کی سند دیکھ کر کچھ حکم لگایا جائے، لیکن اس کے مضمون کی تائید دوسرے اور دلائل سے بخوبی ہو جاتی ہے اور جس صورت میں کہ وکیل نے اولاً حتی الوسع اس امر کی تحقیقات کر لیں کہ مدعی و مدعا علیہ میں سے کون شرعاً برسرِ حق ہے، تب اس کی وکالت قبول کی تو یہ وکالت پہلی قسم میں داخل ہوگی، یعنی یہ صورت وکالت کی جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الله. الجواب صحيح. كتبه: أبو العلى محمد عبد الرحمن المباركفوري، مہر مدرسہ۔ (۵/ دسمبر ۹۳ھ)[2]

---

[1] شعب الإيمان (۷/ ۵۱۰) اس کی سند میں رجا ابو یحییٰ جرشی ضعیف ہے۔

[2] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری، (ص: ٦٤٠)

# کتاب الصید و الذبائح

## کیا غیر اللہ کے نام پر چھوڑے ہوئے سانڈ کو کھانا حلال ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ سانڈ، جو بازاروں میں پھرتے ہیں، ان کا کھانا درست ہے یا نہیں؟

**جواب** سانڈ کے چھوڑنے والے اگر اس کے کھانے کی اجازت دیں تو اس کا کھانا درست ہے اور ان کی اجازت نہ ہو تو بلا ان کی اجازت کے کھانا ہرگز درست نہیں۔ سانڈ کے چھوڑنے والے اگر اجازت دیں تو اس کا کھانا اس وجہ سے درست ہے کہ سانڈ سائبہ ہے۔ سائبہ حلال ہے اور اس کا کھانا درست ہے، لہٰذا سانڈ حلال ہے اور اس کا کھانا درست ہے۔ سائبہ کے حلال ہونے پر قرآن مجید کی کئی آیتیں دلالت کرتی ہیں، ازاں جملہ ایک یہ آیت ہے:

﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْٓا اَوْلَادَهُمْ سَفَهًاۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ حَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ افْتِرَآءً عَلَى اللّٰهِ قَدْ ضَلُّوْا وَ مَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ﴾ [الأنعام: ١٤٠]

یعنی بے شک خسارہ اٹھایا ان لوگوں نے جنھوں نے نادانی سے اپنی اولاد کو قتل کیا اور حرام ٹھہرایا اس چیز کو جو اللہ نے ان کو دی اللہ پر جھوٹ باندھ کر، بے شک وہ گمراہ ہوئے اور وہ راہ پانے والے نہ ہوئے۔

مفسرین نے لکھا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کی شان میں نازل ہوئی ہے جو لڑکیوں کو جان سے مار ڈالتے تھے اور سائبہ وغیرہ کو حرام ٹھہراتے تھے۔

① جامع البیان میں ہے:

"وحرموا ما رزقهم الله: من البحائر ونحوها"[1]

② مدارک میں ہے:

"وحرموا ما رزقهم الله: من البحائر والسوائب وغيرهما"[2]

③ ابو السعود میں ہے:

"وحرموا ما رزقهم الله: من البحائر والسوائب وغيرهما"[3]

[1] جامع البيان للإيجي (ص: ٥٨٤)
[2] مدارك التنزيل للنسفي (٢/ ٤٩)
[3] إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود (٣/ ١٩١)

پس جب یہ آیت سائبہ وغیرہ کے حرام ٹھہرانے والوں کی شان میں نازل ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ سائبہ وغیرہ کو حرام ٹھہرانا سخت گناہ اور اللہ پر جھوٹ باندھنا ہے اور سائبہ وغیرہ کو حلال ٹھہرانا اور اس کے کھانے کو درست جاننا فرض ہے۔

ازاں جملہ ایک یہ آیت ہے:

﴿یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِی الْاَرْضِ حَلٰلًا طَیِّبًا وَّ لَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّیْطٰنِ﴾ [البقرة: ١٦٨]

[اے لوگو! کھاؤ زمین کی چیزوں میں سے جو حلال طیب ہے اور مت پیروی کرو شیطان کے قدموں کی]

مفسرین نے یہاں بھی لکھا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کی شان میں نازل ہوئی ہے جنھوں نے سانڈ وغیرہ کو حرام ٹھہرا لیا تھا۔

1 جمل حاشیہ جلالین میں ہے:

"قوله: ونزل في من حرم السوائب ونحوها أي كالبحائر والوصائل والحوامي. قاله ابن عباس وهو المشهور"[1]

[یہ آیت ان لوگوں کے حق میں نازل ہوئی ہے، جنھوں نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام وغیرہ کو حرام ٹھہرا لیا۔ حضرت ابن عباس کا یہی قول ہے]

2 جامع البیان میں ہے:

"ونزلت في قوم حرموا علیٰ أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر"[2]

3 مدارک میں ہے:

"ونزل فيمن حرموا علیٰ أنفسهم البحائر ونحوها"[3]

[مدارک اور جامع البیان وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے کہ یہ ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی ہے، جنھوں نے بحیرہ، سائبہ وغیرہ کو اپنے اوپر حرام کیا]

اسی طرح تفسیر کبیر اور ابو السعود وغیرہما میں بھی مذکور ہے۔[4] پس جب یہ آیت بھی سائبہ وغیرہ کے حرام ٹھہرانے والوں کی شان میں نازل ہوئی ہے تو اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ سانڈ کو حرام ٹھہرانا گناہ اور حلال جاننا ضروری ہے۔

ازاں جملہ ایک آیت یہ ہے:

﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْۢ بَحِیْرَةٍ وَّ لَا سَآئِبَةٍ وَّ لَا وَصِیْلَةٍ وَّ لَا حَامٍ وَّ لٰكِنَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا یَفْتَرُوْنَ عَلَی

[1] حاشیه الجمل علی الجلالین (١/ ١٦١)
[2] جامع البیان (ص: ٧٩)
[3] مدارك التنزیل للنسفي (١/ ٩٩)
[4] التفسیر الکبیر (١/ ١٧٩) تفسیر أبي السعود (١/ ١٨٧)

اللهِ الْكَذِبَ وَ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ﴾ [المائدة: ١٠٣]
یعنی اللہ نے نہیں ٹھہرائے ہیں بحیرہ اور نہ سائبہ اور نہ وصیلہ اور نہ حام، لیکن کافر لوگ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں اور اکثر ان میں بے عقل ہیں۔

اس آیت سے صاف ثابت ہوا کہ سائبہ حلال ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام نہیں کیا، مگر کفار نے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھ کر اس کو حرام ٹھہرالیا ہے۔ تفسیر کبیر میں ہے:

”لما كان الكفار يحرمون علىٰ أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات، وإن كانوا في غاية الاحتياج إلىٰ الانتفاع بها، بين الله تعالىٰ أن ذلك باطل، فقال: ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام“[1]

[جب ایسے جانوروں سے فائدہ اٹھانا حرام سمجھتے تھے، حالانکہ ان کو ان سے فائدہ اٹھانے کی شدید ترین ضرورت رہتی تھی تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ خدا تعالیٰ نے تو بحیرہ، سائبہ وغیرہ کو حرام نہیں کیا]

نیز اس میں ہے:

”قوله: ما جعل الله أي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا أمر به“[2]

[یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم نہیں دیا ہے]

نیز اس میں ہے:

”قال ابن عباس: ”ولكن الذين كفروا يفترون علىٰ الله الكذب“ يريد به عمرو بن لحي وأصحابه، يقولون علىٰ الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريمهم هذه الأنعام، والمعنىٰ أن الرؤساء يفترون علىٰ الله الكذب، فأما الأتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون، فلا جرم يفترون على الله الأكاذيب من هؤلاء الرؤساء“[3]

[حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا: ”کافر اللہ تعالیٰ پر بہتان باندھتے ہیں۔“ جیسے عمرو بن لحی اور اس کے ساتھی جنھوں نے اللہ تعالیٰ پر بہتان لگایا کہ اس نے بحیرہ، سائبہ وغیرہ کو حرام ٹھہرایا ہے، یعنی روسائے کفار تو اللہ پر بہتان لگاتے ہیں اور عوام محض بے وقوف ہوتے ہیں، وہ ان کی پیروی کرتے ہیں اور پھر وہ بھی اپنے روسا کی اتباع میں خدا پر جھوٹ بولتے ہیں]

جامع البیان میں ہے:

[1] التفسير الكبير (١٢/ ٤٤٥)
[2] مصدر السابق
[3] التفسير الكبير (١٢/ ٤٤٦)

”ما جعل الله من بحيرة أي ما شرع ذلك و لا أمر بالتبحير“[1]

[یعنی اللہ تعالیٰ نے تو بحیرہ، سائبہ وغیرہ کا حکم نہیں دیا]

نیز اس میں ہے:

”ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب في تحريمهم هذه الأنعام“[2]

مدارک میں ہے:

”ومعنى ما جعل: ما شرع ذلك وما أمر به، ولكن الذين كفروا بتحريمهم ما حرموا يفترون على الله الكذب في نسبتهم هذا التحريم إليه“[3]

[جامع البیان اور مدارک میں ہے کہ کافر جو ان چیزوں کے حرام کرنے کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں، یہ اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولتے ہیں]

الحاصل سانڈ کی حلت پر یہ آیتیں صاف دلالت کرتی ہیں، پس سانڈ کے فی نفسہ حلال ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہے، پس اس سانڈ کے ساتھ اگر اس کے چھوڑنے والے کا حق متعلق ہے اور راضی نہیں ہے کہ اس کے چھوڑے ہوئے سانڈ کو کوئی پکڑ کر کھائے، بلکہ وہ اس سے مانع ہے تو اس صورت میں اس سائبہ کا کھانا جائز نہیں ہے بوجہ تعلق حق غیر کے، لیکن اگر اس سانڈ کے ساتھ اس کے چھوڑنے والے کا حق متعلق نہیں ہے اور اس نے اجازت دے دی ہے کہ جو شخص چاہے میرے اس چھوڑے ہوئے سانڈ کو پکڑ کر کھائے تو اس صورت میں اس سانڈ کا کھانا بلاشبہہ جائز ہے، الغرض جیسے تمام حلال چیزیں بوجہ تعلق حق غیر کے بلا اجازت اس کے دوسرے کے حق میں حرام ہوتی ہیں اور اس کی اجازت سے حلال؛ اسی طرح سانڈ بھی بوجہ تعلق حق غیر کے بلا اجازت اس کے دوسرے کے حق میں حرام ہے اور اس کی اجازت سے حلال۔ اگر کوئی کہے کہ جب سانڈ غیر اللہ کے نام پر چھوڑا گیا تو بمجرد غیر اللہ کے نام پر چھوڑے جانے ہی سے وہ حرام ہوگیا اور ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] میں داخل ہوگیا اور وہ ہمیشہ کے لیے حرام ہوگیا، اب وہ نہ چھوڑنے والے کی اجازت سے حلال ہوسکتا ہے اور نہ اللہ کے نام پر ذبح ہونے سے درست تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ کسی جانور کا غیر اللہ کے نام پر چھوڑنا صریح کفر و شرک ہے اور اس کا چھوڑنے والا بلاشبہہ مشرک ہے، مگر بمجرد اس شرک کے کام سے وہ جانور حرام نہیں ہوجاتا، جیسا کہ آیات مذکورہ بالا سے واضح ہوا اور سانڈ ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ میں داخل نہیں ہے، اس لیے کہ ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ﴾ سے یا تو وہ جانور مراد ہے، جس پر ذبح کرنے کے وقت غیر اللہ کا نام ذکر کیا جائے، یا وہ جانور مراد ہے جو غیر اللہ کی تعظیم پر ذبح کیا جائے۔

[1] جامع البیان (ص: ٢٦٤)

[2] مصدر سابق.

[3] مدارک التنزیل (١/ ٩٩)

① جلالین میں ہے: "وما أهل به لغير الله: ذبح على اسم غيره"[1]
[جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے، یعنی غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے]

② جلالین میں ہے:
"ما أهل به لغير الله يعني ما ذكر عند ذبحه غير اسم الله"[2]
[جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے، یعنی جس کو ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لیا جائے]

③ بیضاوی اور ابو السعود میں ہے:
"ما أهل لغير الله به أي رفع به الصوت عند ذبحه للصنم"[3]
[جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے، یعنی اس کے ذبح کے وقت بت کا نام پکارا جائے]

④ جامع البیان میں ہے:
"وما أهل به لغير الله: ما ذكر غير اسم الله عند ذبحه"[4]
[جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے، یعنی جس کے ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لیا جائے]

⑤ مدارک میں ہے:
"وما أهل به لغير الله أي ذبح للأصنام فذكر عليه غير اسم الله"[5]
[جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے، یعنی بتوں کے لیے ذبح کیا جائے، اس پر غیر اللہ کا نام لیا جائے]

تفسیر کبیر میں ہے:
"فمعنى قوله: وما أهل به لغير الله. يعني ما ذبح للأصنام فذكر عليه غير اسم الله، وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة، وقال الربيع بن أنس وابن زيد: يعني ما ذكر عليه غير اسم الله"[6] انتهىٰ والله تعالىٰ أعلم بالصواب
[فرمانِ باری تعالیٰ: "جس پر غیر اللہ کا نام پکارا جائے" کا مطلب یہ ہے کہ جو بتوں کے لیے ذبح کیا جائے، اس پر غیر اللہ کا نام لیا جائے۔ یہ مجاہد، ضحاک اور قتادہ کا قول ہے۔ ربیع بن انس اور ابن زید نے

---

① تفسير الجلالين (ص: ٣٢)
② مصدر سابق.
③ تفسير البيضاوي (١/٢٩٢) تفسير أبي السعود (١/١٩١)
④ جامع البيان (ص: ١١٨)
⑤ مدارك التنزيل (١/١٠٠)
⑥ التفسير الكبير (٥/١٩١)

کہا: یعنی جس پر غیر اللہ کا نام لیا جائے]

سید محمد نذیر حسین

هو الموفق جیسا کہ آیاتِ مذکورہ بالا سے سانڈ کی حلت ثابت ہوتی ہے، اسی طرح صحیح مسلم کی اس حدیث سے بھی ثابت ہوتی ہے:

"عن عياض بن حمار المجاشعي أن رسول اللهﷺ قال ذات يوم في خطبة: «ألا! إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا، كل مال نحلته عبدا حلال له، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم»[1] الحديث. كذا في المشكاة (ص: ٤٥١)

[رسول اللہ ﷺ نے خطبے میں فرمایا: مجھے خدا نے حکم دیا ہے کہ جو چیزیں تم نہیں جانتے، وہ میں تم کو سکھلا دوں، ہر وہ مال جو میں کسی بندے کو بخش دوں، وہ اس پر حلال ہے، میں نے اپنے تمام بندوں کو دینِ حنیف پر پیدا کیا ہے، پھر ان کے پاس شیاطین آئے اور ان کو ان کے دین سے پھیر دیا اور جو چیزیں میں نے ان پر حلال کی تھیں، اس نے ان پر حرام کر دیں]

شیخ عبدالحق محدث دہلوی لمعات شرح مشکات میں لکھتے ہیں:

"قوله: حلال له. لا يستطيع أحد أن يحرمه من تلقاء نفسه، وهو إنكار لما حرموا على أنفسهم من البحيرة والسائبة والوصيلة"[2] انتهى

[یعنی حلال کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی ان کو حرام نہیں کہہ سکتا، اس میں ان لوگوں کا رد ہے، جنھوں نے اپنے اوپر بحیرہ، سائبہ وغیرہ کو حرام کر لیا]

اس حدیث اور آیاتِ مذکورہ بالا کے ظاہر سے ثابت ہوتا ہے کہ سانڈ فی نفسہ حلال ہے، آیت ﴿مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ﴾ کے ظاہر سے ثابت ہوتا ہے کہ سانڈ فی نفسہ حرام ہے، انھیں دلائلِ مختلفہ کی وجہ سے سانڈ کی حلت وحرمت میں علما کی رائیں مختلف واقع ہوئی ہیں۔ بعض سانڈ کی حرمت کے قائل ہوئے ہیں اور بعض سانڈ کو حلال طیب بتاتے ہیں۔ فریقین میں سے ہر ایک دوسرے کی دلیل کی تاویل کرتا ہے، اس قسم کے مسائل میں اہلِ علم کو نہایت تحقیق اور غور وفکر سے کام لینا چاہیے اور پھر جو حق معلوم ہو، اس پر عمل کرنا چاہیے اور فریقِ مخالف پر طعن نہیں کرنا چاہیے۔ اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٨٦٥)

## کیا غیر اللہ کے لیے نذر مانا ہوا جانور تکبیر پڑھ کر ذبح کرنے سے حلال ہو جاتا ہے؟[1]

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ غیر اللہ کے لیے نذر مانا گیا جانور مثل گائے سید احمد کبیر اور بکرا شیخ سدو اور دیوی اور بھیرو وغیرہ یا مرغا زین خاں مجاوروں سے خرید کر بسم اللہ، اللہ اکبر پڑھ کر ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا یا نہیں؟ بینوا توجروا!

**جواب** کسی چیز کا، جانور ہو یا غیر جانور، غیر اللہ کی نذر و نیاز چڑھانا حرام اور شرک و کفر کا کام ہے اور جو جانور غیر اللہ کی نذر و نیاز چڑھایا گیا ہو، وہ حرام ہوگیا۔ بسم اللہ کہہ کر ذبح کرنے سے وہ حلال نہیں ہوسکتا۔ هذا ما عندي، واللّٰه تعالیٰ أعلم. کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰه عنه

## شارح ترمذی حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری کا مکتوب گرامی:

رسالہ "الحجة الساطعة" اور اس کے مؤیدین علمائے کرام کے دستخطوں کی حقیقت (۲۲/ شوال ۱۳۴۴ء)

از عبدالرحمٰن مبارکپوری۔ بخدمت شریف مکرمی مولوی محمد اشرف صاحب۔ بارك اللّٰه لكم وعافاكم.

السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته!

میں بخیریت ہوں۔ اللہ تعالیٰ آپ کو مع جملہ متعلقین بعافیت رکھے۔ آپ کا خط ملفوف پہنچا، حالات مرقومہ سے آگاہی ہوئی۔ مکرمی حضرت مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری۔غفر اللّٰه له۔ کا ایک مبسوط فتویٰ دربارہ حلّت سانڈ چھپا ہوا ہے، جس کا نام اس کے طبع کرانے والے نے "الحجة الساطعة" رکھا ہے۔[2] وہ فتویٰ بے شک جناب مولانا حافظ عبداللہ کا ہے۔ جس وقت جناب حافظ صاحب نے یہ فتویٰ تحریر فرمایا تھا، اس وقت میرا طالب علمی کا زمانہ تھا۔ بے شک اس پر میرا بھی دستخط ہے۔ یہ فتویٰ میرے پاس موجود تھا۔ میں نے چاہا کہ اس کو آپ کی خدمت میں بھیج دوں، لیکن اس وقت وہ ملتا نہیں ہے۔ بہت تلاش کیا، لیکن نا معلوم کہاں پڑ گیا ہے اور ابھی تلاش میں ہوں، مل گیا تو آپ کے پاس بھیج دوں گا۔

جس وقت میں نے دستخط کیا تھا، اس وقت میرا وہی خیال تھا جو "الحجة الساطعة" کے اندر مذکور ہے، لیکن اب سابق خیال میں تبدیلی ہوگئی ہے۔ اب خود بہ نظرِ غور "الحجة الساطعة" کو دیکھنا چاہتا ہوں، افسوس کہ وہ ملتا نہیں۔ بہرکیف میں از سرِنو اس مسئلے پر اچھی طرح غور کروں گا اور کیا عجب کہ بعد غور وخوض و بحث و تحقیق کے کچھ لکھوں بھی، آپ ہندوستان کے اکابر علمائے اہلِ حدیث سے فتویٰ لے کر شائع کر دیں اور قبل اس کے کہ شائع کریں، میرے پاس اس کی نقل ضرور روانہ کریں۔

[1] منقول از رسالہ بکرا دیوی، مرتبہ مولوی محمد اشرف سکریٹری انجمن اہلحدیث سندو ہیڈ بلوکے، ضلع لاہور ۱۳۴۹ھ۔

[2] یہ فتویٰ حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ کے "مجموعہ رسائل" (ص: ۹۴) میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ مجموعہ دار ابی الطیب گوجرانوالہ کی طرف سے طبع ہوا ہے۔

ہاں یہ ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ "الحجة الساطعة" بلاشک و شبہہ جناب مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازیپوری کی تصنیف ہے اور اس پر میرا دستخط ضرور ہے۔ یہ فتویٰ میرے پاس قلمی تھا۔ میرے پاس ہی سے ایک شخص حاجی نور محمد نام نے لے کر طبع کرایا۔ طبع ہونے کے بعد اس پر اور علمائے اہلِ حدیث کے دستخط دیکھنے میں آئے، جو میرے قلمی فتویٰ میں نہیں تھے۔ میں ان دیگر علما کے دستخط اور ان کی عبارات کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا کہ حاجی نور محمد نے کیونکر اور کہاں سے حاصل کیے اور حاجی نور محمد موجود بھی نہیں ہیں کہ ان سے دریافت کیا جائے۔ فاللہ تعالیٰ أعلم بحقيقة الحال. اور جن حضرات علمائے کرام کے اس پر دستخط ہیں، وہ بھی موجود نہیں۔ والسلام

عبدالرحمٰن مبارکپوری، از مبارکپور، صوفی پورہ، ضلع اعظم گڑھ [1]

## کیا بسم اللہ پڑھ کر گولی مارنے سے شکار حلال ہو جاتا ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ اگر کوئی شخص بندوق بنام خدا سر کرے و قبل از ذبح شکار مر جائے تو کھانا اس شکار کا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** اصل یہ ہے کہ اللہ کا نام لے کر ایسی دھار دار چیز سے شکار کیا جائے جو اپنے دھار دار ہونے کی وجہ سے شکار میں نفوذ کر سکے اور شکار قبل از ذبح مر جائے تو وہ شکار حلال ہے، اس کا کھانا جائز ہے اور جو چیز ایسی نہیں ہے، بلکہ وہ ثقیل اور بھاری چیز ہے، جو اپنے ثقیل اور بھاری ہونے کی وجہ سے شکار کو مارتی ہے، جیسے پتھر اور بھاری لکڑی یا وہ چیز بھاری بھی نہیں ہے، بلکہ رای کی قوت کی وجہ سے شکار کو مارتی ہے، جیسے بندوق کی گولی، چھرا اور غلیل کی گولی، سو ان دونوں قسم کی چیزوں کا شکار جو قبل از ذبح مر جائے تو وہ حلال نہیں اور اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر فتح الباری (۲۳/ ۲۸۹) میں لکھتے ہیں:

"قال المهلب: أباح الله الصيد علىٰ صفة، فقال: ﴿تَنَالُهُ اَيْدِيْكُمْ وَ رِمَاحُكُمْ﴾ [المائدة: ٩٤] وليس الرمي بالبندقة ونحوها من ذلك، وإنما هو وقيذ، وأطلق الشارع أن الخذف لا يصاد به، لأنه ليس من المجهزات، وقد اتفق العلماء إلا من شذ منهم علىٰ تحريم أكل ما قتلته البندقة والحجر، انتهى، وإنما كان كذلك، لأنه يقتل الصيد بقوة راميه لا بحده" [2] انتهى كلام الحافظ.

[مہلب نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اس طرح کا شکار حلال کیا ہے کہ جس کو تمھارے ہاتھ اور نیزے پہنچتے ہوں اور بندوق یا غلیل کا شکار ایسا نہیں ہے۔ وہ وقیذ ہے (جو چوٹ سے مر گیا) اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کنکری سے شکار نہیں کیا جاتا، کیوں کہ وہ شکار کا ہتھیار نہیں (ایسی چیز نہیں جو ذبح کرتی ہو) ہے۔

[1] منقول از رسالہ "بکرا دیوی" (ص: ۴۰)

[2] فتح الباري (٩/ ٦٠٧)

ما سوائے چند لوگوں کے علما کا اتفاق ہے کہ بندوق یا پتھر سے مرا ہوا جانور حرام ہے، کیوں کہ وہ شکار کو پھینکنے والے کی طاقت سے مارتا ہے نہ کہ اپنی تیزی کی وجہ سے]

امام بخاری رحمہ اللہ صحیح میں لکھتے ہیں:

"باب صيد المعراض، وقال ابن عمر في المقتولة بالبندقة: تلك الموقوذة، وكرهه سالم والقاسم ومجاهد وإبراهيم وعطاء والحسن، وكره الحسن رمي البندقة في القرىٰ والأمصار، ولا يرى به بأسا فيما سواه"[1]

[بندوق یا غلیل کے شکار کے متعلق حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا: یہ چوٹ سے مرنا ہے، لہٰذا حرام ہے۔ سالم، قاسم، مجاہد، ابراہیم، عطا اور حسن اس کو مکروہ کہتے ہیں۔ حسن بستیوں اور شہروں میں غلیلہ مارنے کو مکروہ کہتے ہیں، البتہ جنگل میں جائز ہے]

پھر اس باب میں عدی بن حاتم کی یہ حدیث ذکر کی ہے:

"سألت رسول الله ﷺ عن المعراض فقال: إذا أصبت بحده فكل، وإذا أصاب بعرضه فقتل فإنه وقيذ فلا تأكل"[2] الحديث.

[عدی بن حاتم نے رسول اللہ ﷺ سے معراض کے متعلق پوچھا (معراض وہ چپٹا آلہ (بھالا) ہے، جسے شکار کی طرف پھینکا جائے) آپ نے فرمایا: اگر وہ اپنی دھار سے شکار کو زخمی کر کے مارے تو اسے کھا لو اور اگر اپنی چوڑائی سے مارے تو اسے نہ کھاؤ]

علامہ شوکانی "نيل الأوطار" میں لکھتے ہیں:

"المراد بالبندقة هي التي تتخذ من طين وتيبس فيرمىٰ بها"[3]

[بندقہ غلیلہ کو کہتے ہیں، جو مٹی اور روئی وغیرہ سے تیار کیا جاتا ہے]

حافظ ابن حجر ''فتح الباری'' (۲۳/ ۲۸۷) میں لکھتے ہیں:

"أما أثر ابن عمر فوصله البيهقي من طريق أبي عامر العقدي عن زهير، هو ابن محمد، عن زيد بن أسلم عن ابن عمر أنه كان يقول: المقتولة بالبندقة تلك الموقوذة، وأخرج ابن أبي شيبة من طريق نافع عن ابن عمر أنه كان لا يأكل ما أصابت البندقة، ولمالك في الموطأ عن نافع: رميت طائرين بحجر فأصبتهما، فأما أحدهما فمات فطرحه ابن عمر، وأما سالم،

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٥٩)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٥٩)

[3] نيل الأوطار (٩/ ١٢)

وهو ابن عبد الله بن عمر، والقاسم، وهو ابن محمد بن أبي بكر الصديق، فأخرج ابن أبي شيبة عن الثقفي عن عبيد الله بن عمر عنهما أنهما كانا يكرهان البندقة إلا ما أدركت ذكاته، ولمالك في الموطأ أنه بلغه أن القاسم بن محمد كان يكره ما قتل بالمعراض والبندقة، وأما مجاهد فأخرج ابن أبي شيبة من وجهين أنه كرهه، زاد في أحدهما: لا تأكل إلا أن يذكىٰ، وأما إبراهيم، وهو النخعي، فأخرج ابن أبي شيبة من رواية الأعمش عنه: لا تأكل ما أصبت بالبندقة إلا أن يذكىٰ، وأما عطاء فقال عبد الرزاق عن ابن جريج: قال عطاء: إن رميت صيدا ببندقة فأدركت ذكاته فكله وإلا فلا تأكله، وأما الحسن، وهو البصري، فقال ابن أبي شيبة: حدثنا عبد الأعلىٰ عن هشام عن الحسن: إذا رمىٰ الرجل الصيد بالجلاهقة فلا تأكل إلا أن تدرك ذكاته، والجلاهقة ـ بضم الجيم وتشديد اللام وكسر الهاء، بعدها قاف ـ هي البندقة بالفارسية، والجمع جلاهق[1] انتهىٰ

[ابن عمر کے اثر کو بیہقی نے ابو عامر کی سند سے موصول روایت کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ میں ہے ابن عمر بندوق کا (مقتول) شکار نہیں کھاتے تھے۔ نافع کہتے ہیں: میں نے پتھر سے دو پرندے شکار کیے۔ ایک تو مر گیا اور دوسرا زندہ رہا۔ ابن عمر نے مرے ہوئے کو پھینک دیا۔ عبیداللہ بن عمر سے مروی ہے قاسم بن محمد بن ابوبکر اور سالم بن عبداللہ بن عمر دونوں ہی بندوق (غلیل) کے شکار کو مکروہ سمجھتے تھے مگر جس کو پہلے ذبح کر لیا جاتا۔ قاسم بن محمد کہتے ہیں کہ غلیلہ کا شکار اگر ذبح کر لو تو کھاؤ، ورنہ نہ کھاؤ۔ مجاہد، ابراہیم نخعی، عطا، حسن بصری کا بھی یہی قول ہے]

نیز صفحہ (۲۸۵) میں لکھتے ہیں:

"قوله: المعراض ـ بكسر الميم وسكون المهملة، وآخره معجمة ـ قال الخليل، وتبعه جماعة: سهم لا ريش له ولا نصل، وقال ابن دريد، وتبعه ابن سيدة: سهم طويل، له أربع قذذ رقاق، فإذا رمي به اعترض، وقال الخطابي، المعراض نصل عريض، له ثقل ورزانة، وقيل: عود رقيق الطرفين غليظ الوسط، وهو المسمىٰ بالخذافة، وقيل: خشبة ثقيلة، آخرها عصا، محدد رأسها، وقد لا يحدد، وقوىٰ هذا الأخير النووي تبعا لعياض، وقال القرطبي: إنه المشهور، وقال ابن التين: المعراض عصا في طرفها حديدة يرمي الصائد بها الصيد فما أصاب بحده فهو ذكي فيوكل، وما أصاب بغير حده فهو وقيذ. قوله: وما أصاب بعرضه فهو وقيذ. وفي رواية في الباب الذي يليه: بعرضه فقتل فإنه وقيذ فلا تأكل، وقيذ وزن عظيم بمعنىٰ مفعول، وهو ما قتل بعصا أو حجر أو ما لا حد له، ووقع في رواية همام عن عدي الآتية بعد باب: قلت:

[1] فتح الباري (۹/ ٦٠٤)

إنا نرمي بالمعراض؟ قال: كل ما خزق، وهو بفتح المعجمة والزاي بعدها قاف أي نفذ. يقال: سهم خازق أي نافذ، وحاصله أن السهم وما في معناه إذا أصاب الصيد بحده حل، وكانت تلك ذكاته، وإذا أصابه بعرضه لم يحل، لأنه في معنىٰ الخشبة الثقيلة والحجر ونحو ذلك من الثقل، وقوله: بعرضه أي بغير طرفه المحدد، وهو حجة للجمهور في التفصيل المذكور، وعن الأوزاعي وغيره من فقهاء الإسلام حل ذلك"[1] انتهىٰ ملخصاً.

[معراض کی تعریف میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ بھالے اور پر کے بغیر تیر کو معراض کہا جاتا ہے، کچھ کے نزدیک لمبے تیر کو کہا جاتا ہے، کچھ کے نزدیک چوڑے بھالے کو کہا جاتا ہے۔ وہ ایک ایسی ثقیل لکڑی ہے، جس کا ایک سرا تیز اور باریک ہوتا ہے، بعض کے نزدیک اس کے دونوں سرے باریک ہوتے ہیں اور درمیان سے موٹی لکڑی ہوتی ہے، اس لکڑی کو پھینکنے سے دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: اگر اس کی دھار شکار کے جسم میں داخل ہو جائے اور اسے زخمی کر دے اور خون نکل کر جانور مرے تو وہ حلال ہے، بشرطیکہ اس کو پھینکتے وقت اللہ کا نام لیا ہو اور اگر لکڑی دھار کی طرف سے نہ لگے بلکہ چوڑائی کی طرف سے لگے یعنی شکار چوٹ کی شدت سے مرے اور خون نہ نکلے تو وہ جانور حرام ہے، یہی اصول تمام چیزوں کے شکار میں ہے اور جمہور کا یہی مذہب ہے]

منتقی الاخبار میں ہے:

"عن عدي قال: قلت: يا رسول الله إنا قوم نرمي فما يحل لنا؟ قال: يحل لكم ما ذكيتم، وما ذكرتم اسم الله عليه وخزقتم فكلوا منه. رواه أحمد، وهو دليل علىٰ أن ما قتله السهم بثقله لا يحل"[2] انتهىٰ

[عدی نے عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ! ہم شکاری لوگ ہیں، کون سا شکار حلال ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہر وہ شکار حلال ہے، جس پر تم اللہ کا نام لے کر تیر پھینکو اور اپنی تیزی سے خون نکال کر اسے مار دے اور اگر ایسا نہ ہو تو اگر جانور زندہ مل جائے تو ذبح کر لو اور اگر چوٹ سے مر جائے اور خون نہ نکلے تو وہ حرام ہے]

نیز اسی کتاب میں ہے:

"عن إبراهيم عن عدي بن حاتم قال: قال رسول الله ﷺ: إذا رميت فسميت فخزقت فكل، وإن لم تخزق فلا تأكل من المعراض إلا ما ذكيت، ولا تأكل من البندقة إلا ما ذكيت. رواه أحمد، وهو مرسل، إبراهيم لم يلق عديا. قال الشوكاني في النيل: وإن كان مرسلا كما ذكره، لكن معناه صحيح ثابت عن عدي في الصحيحين، وقال: قوله:

[1] فتح الباري (۹/ ۶۰۰)

[2] نيل الأوطار (۹/ ۹)

فخزقت فكل. فيه أن الخزق شرط الحل"[1] انتهیٰ

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تو تیر پھینکے اور اللہ کا نام لے اور وہ خون نکال دے تو کھا لیا کرو اور اگر خون نہ نکلے تو نہ کھایا کر۔ معراض اور بندوق یا غلیلہ کا شکار اگر ذبح کر لو تو کھاؤ، ورنہ نہ کھاؤ]

موطا امام محمد میں ہے:

"أخبرنا مالك أخبرنا نافع قال: رميت طائرين بحجر، وأنا بالجرف، فأصبتهما، فأما أحدهما فطرحه عبد الله بن عمر، وأما الآخر فذهب عبد الله يذكيه بقدوم فمات قبل أن يذكيه فطرحه أيضاً. قال محمد: وبهذا نأخذ، ما رمي به الطير فقتل به قبل أن تدرك ذكاته لم يؤكل إلا أن يخزق أو يبضع، فإذا خزق أو بضع فلا بأس بأكله، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا"[2] انتهیٰ

[نافع نے کہا: میں نے دو پرندے ایک پتھر سے شکار کیے۔ ایک مر گیا، ایک زندہ تھا۔ عبداللہ بن عمر نے مردہ کو پھینک دیا اور زندہ کو ذبح کرنے لگے تو وہ بھی ذبح کرنے سے پہلے مر گیا تو انھوں نے اسے بھی پھینک دیا۔ امام محمد نے کہا: اگر جانور کو پتھر سے مارا جائے تو اگر زندہ مل جائے تو اسے ذبح کر لو اور اگر مر گیا ہو تو اسے پھینک دو۔ امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہا کا یہی مذہب ہے]

سبل السلام میں ہے:

"والحديث (أي حديث المعراض) إشارة إلىٰ آلة من آلات الاصطياد، وهي المحدد، فإنه ﷺ أخبره أنه إذا أصاب بحد المعراض أكل، فإنه محدد، وإذا أصاب بعرضه فلا يأكل، وفيه دليل أنه لا يحل صيد المثقل، وإلىٰ هذا ذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وأحمد و الثوري، وذهب الأوزاعي ومكحول وغيرهما من علماء الشام إلىٰ أنه يحل صيد المعراض مطلقا... إلى قوله: ومن فرق بين ما خزق من ذلك وما لم يخزق، نظر إلىٰ حديث عدي هذا، وهو الصواب"[3] انتهیٰ، والله أعلم بالصواب.

[اوزاعی، مکحول اور شامی علما معراض کے شکار کو مطلقاً حلال کہتے ہیں، خواہ خون نکلے یا نہ نکلے، جبکہ امام مالک، شافعی، ابوحنیفہ، احمد اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ اگر اپنی تیزی سے خون نکال کر مارے تو جائز ہے، ورنہ حرام ہے اور یہی صحیح ہے]

---

[1] نیل الأوطار (۹/ ۱۲)

[2] موطأ الإمام محمد (۲/ ۶۲۰)

[3] سبل السلام (۴/ ۸۴)

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## ذبح فوق العقدہ:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین۔ أبقاھم اللہ تعالیٰ إلی یوم الدین۔ کہ ذبح فوق العقدہ جائز ہے یا نہیں؟ اکثر اہلِ علم جواز پر فتویٰ دے رہے ہیں اور دو تین عالم عدمِ جواز کے مدعی ہیں، اور کہتے ہیں کہ حلق کا مذبح ہونا اور تین عروق کا کاٹنا ذبح میں ضروری ہے۔ فوق العقدہ نہ تو حلق ہے اور نہ قطع عروق ثلاثہ کا وہاں پایا جاتا ہے۔ مجوزین برعکس ان کے فرما رہے ہیں، لہٰذا آپ صاحبوں کے حضور میں التماس کی جاتی ہے کہ للہ فی اللہ مسئلہ ہذا میں غور وتدبر فرما کر بہ تفصیلِ تمام جواب سے سرفراز فرما کر سعادتِ دارین اور حسنۂ کونین حاصل کریں:

① آیتِ کریمہ ﴿اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ میں اطلاق یا تقیید بعقدہ عبارتاً یا دلالتاً یا اشارتاً یا اقتضاءً ہے یا نہیں؟

② آیتِ کریمہ ﴿وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [اہلِ کتاب کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے] میں ذبح مشروط بہ تحت العقدہ ہے یا نہیں؟

③ حدیث شریف: «أنهر الدم بما شئت» [جس سے چاہے خون گرا دے] میں بھی یہی شرط ہے یا نہیں؟

④ حدیث «الذكاة بين اللبة واللحيين» [دونوں جبڑوں اور حنجرہ کے درمیان ذبح کرنا ہے] امام صاحب کی مستدل بہ ہے یا نہیں؟

⑤ مجتہد کا کسی حدیث کے ساتھ استدلال پکڑنا اس حدیث کے لیے تصحیح ہوتی ہے یا نہیں؟

⑥ حدیث مذکور مرسل ہے یا مسند؟

⑦ حدیث: «ألا إن الذكاة في الحلق» کا کیا حال ہے؟

⑧ فوق الحلق یا فوق العقدہ میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟

⑨ حلقوم کا مبدا ومنتہیٰ کیا ہے؟

⑩ مری کا مبدا ومنتہیٰ کیا ہے؟

⑪ ودجین کا مبدا ومنتہیٰ کیا ہے؟

⑫ مکان مابین عقدہ ولحیین شرعاً وعرفاً منجملہ حلق ہے یا نہیں؟ وغیر ذلک، جو تحقیق متعلق مسئلہ ہذا ہو، ہر ایک سوال کا جواب بحوالہ عباراتِ کتب خالصاً لوجہ اللہ ترقیم فرما دیں۔

**جواب** ذبح فوق العقدہ جائز ہے، اس واسطے کہ عقدہ جو جانوروں کے گلے میں محسوس ہوتا ہے، وہ حلق میں ہوتا ہے

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۳۳۲)

اور فوق العقدہ وتحت اللحیین جو جگہ ہے، وہ من جملہ حلق کے ہے اور حلق میں ذبح کرنا جائز ہے، پس فوق العقدہ اورتحت اللحیین ذبح کرنا جائز ہے۔ فوق العقدہ اور تحت اللحیین اس کا منجملہ حلق کے ہونا ایک ظاہر بات ہے اور اطبائے مشرحین کے کلام سے بھی اس جگہ کا من جملہ حلق کے ہونا ثابت ہوتا ہے۔ بحر الجواہر میں ہے:

"الحلق ـ بالفتح ـ عضو مشتمل علىٰ الفضاء الذي فيه مجرىٰ الطعام والنفس، كذا قال مولانا نفيس، وقال الطبري: هو اسم لجميع الحنجرة والحلقوم والمري والعضلات الموضوعة عليه فيشمل اللوزتين وأصول اللسان والعضلات الموضوعة من خارج وأصول الأذنين من داخل و خارج"[1] انتهىٰ

[حلق ایک عضو ہے، جو اس فضا پر مشتمل ہے، جس میں کھانے اور سانس لینے کی نالیاں ہیں۔ طبری نے کہا ہے: حلق تمام گلے اور حلقوم اور مری اور بچھے ہوئے پٹھوں کا نام ہے اور یہ لوزتین اور زبان کی جڑ اور کانوں کے اندر اور باہر پھیلے ہوئے پٹھوں پر مشتمل ہے]

حلق میں ذبح کے جائز ہونے کا ثبوت یہ ہے:

"عن ابن عباس: الذكاة في الحلق واللبة. رواه البخاري معلقا في باب النحر و الذبح.

قال الحافظ في فتح الباري: وصله سعيد بن منصور و البيهقي من طريق أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال: الذكاة في الحلق واللبة، وهذا إسناد صحيح، وأخرجه سفيان الثوري في جامعه عن عمر مثله، وجاء مرفوعا من وجه آخر، واللبة ـ بفتح اللام وتشديد الموحدة ـ هي موضع القلادة من الصدر، وهي المنحر"[2] انتهىٰ كلام الحافظ.

[ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: ذبح حلق اور لبہ کے درمیان ہے، اور لبہ وہ جگہ ہے جہاں ہار وغیرہ ڈالا جاتا ہے]

جو اہلِ علم فوق العقدہ وتحت اللحیین ذبح کو جائز بتاتے ہیں، ان کا قول صحیح ہے اور جو علما عدمِ جواز کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں کہ "فوق العقدہ نہ حلق ہے اور نہ قطع عروقِ ثلاثہ کا وہاں پایا جاتا ہے" ان کا یہ قول صحیح نہیں ہے۔ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ فوق العقدہ منجملہ حلق کے ہے اور ذبح میں جو چار رگوں کا قطع ہونا علیٰ اختلاف الاقوال ضروری بتایا جاتا ہے، وہ حلقوم اور مری اور ودجین ہیں، سو ذبح فوق العقدہ میں ان چاروں رگوں کا ذبح ہونا بلاشبہہ پایا جاتا ہے۔ مری (مجریٰ طعام وشراب) کا قطع ہونا اس وجہ سے پایا جاتا ہے کہ مری کا مبدا اقصائے فم ہے، پس ذبح فوق العقدہ میں مری کا قطع ہونا ضروری ہے اور چونکہ مری حلقوم (مجریٰ نفس) کے ساتھ ملاصق ہے، اس لیے حلقوم کا کٹنا بھی ضروری ہے اور ودجین (دونوں شہ رگ) حلقوم کو دو جانب سے محیط ہے، اس لیے ودجین کا کٹنا بھی ضروری ہے۔ قانونچہ میں ہے:

[1] بحر الجواهر للهروي (ص: ٩٣، أ)

[2] فتح الباري (٩/ ٦٤١)

"أما المرئ فإنه يبتدئ من أقصىٰ الفم إلىٰ عند مقطع عظام القص"

[مری منہ کے آخری حصے سے شروع ہوتی ہے اور سینے کی ہڈیاں ختم ہونے تک جاتی ہے]

بحر الجواہر میں ہے:

"مرئ، كأمير، مجرىٰ الطعام والشراب إلىٰ المعدة والكرش اللاصق بالحلقوم"[1]

[مری وہ نالی ہے، جس سے کھانا اور پانی معدہ تک جاتا ہے]

فتح الباری میں ہے:

"وهما (أي الودجان) عرقان متقابلان، وهما محيطان بالحلقوم"[2]

[ودجان ایک دوسرے کے مقابل رگیں ہیں، جو حلقوم کو گھیرے ہوئے ہیں]

نیز ذبح فوق العقدہ میں اِنہارِ دم مسفوح بلاشبہہ پایا جاتا ہے، جس سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا اور اِنہارِ دم مسفوح بلا قطع ہونے ودجین کے ہو نہیں سکتا، پس اس وجہ سے بھی ثابت ہوا کہ ذبح فوق العقدہ میں ودجین کا قطع ہونا بلاشبہہ پایا جاتا ہے اور ذبح فوق العقدہ میں مری، یعنی نرخرا کا کٹنا محسوس و مشاہد ہے، پس جب ودجین اور مری کا کٹنا ذبح فوق العقدہ میں بلاشبہہ پایا جاتا ہے تو حلقوم کا کٹنا بھی ضروری پایا جائے گا، کیونکہ ان تینوں کا کٹنا بلا کٹنے حلقوم کے ممکن نہیں ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"لا يمكن قطع هذه الثلاثة (أي المرئ والودجين) إلا بقطع الحلقوم"[3]

[مری اور ودجین کا کٹنا حلقوم کے کٹنے ہی سے ممکن ہوتا ہے]

الحاصل ذبح فوق العقدہ میں ان چاروں کا قطع بلاشبہہ پایا جاتا ہے اور بعض علما کا یہ کہنا کہ فوق العقدہ نہ حلق ہے اور نہ قطع عروق ثلاثہ کا پایا جاتا ہے، بالکل غلط ہے اور مشاہدے کا انکار کرتا ہے۔

1. آیتِ کریمہ: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ میں مطلق ذکاۃ کا ذکر ہے اور:

2. آیتِ کریمہ: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ میں حلت طعامِ اہلِ کتاب کا بیان ہے۔

ان دونوں آیتوں میں مذبح و منحر کا بیان ہی نہیں ہے، لہٰذا ان دونوں آیتوں سے اطلاق یا تقیید بہ تحت العقدہ کا کسی طرح پر ثبوت نہیں ہوتا۔

3. حدیث شریف «أنهر الدم بما شئت»[4] سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ذبح میں ودجین کا قطع ہونا ضروری ہے،

---

① بحر الجواهر (ص: ٢٢٧، أ)

② فتح الباري (٩/ ٦٤٠)

③ الهداية (٤/ ٦٤)

④ سنن الترمذي، رقم الحديث (١٤٠٤)

کیونکہ بلا کٹنے ودجین کے اِنہارِ دم نہیں ہوسکتا ہے۔ اسی حدیث کی رو سے امام ثوری نے کہا ہے کہ ذبح میں اگر صرف ودجین کو قطع کرے اور مری اور حلقوم کو قطع نہ کرے تو جائز ہے:

قال الحافظ في الفتح: "وعن الثوري أن قطع الودجين أجزأ، وإن لم يقطع الحلقوم والمرئ...، واحتج له بما في حديث رافع: ما أنهر الدم، وإنهاره إجزاؤه، وذلك يكون بقطع الأوداج، لأنها مجرىٰ الدم، وأما المرئ فهو مجرىٰ الطعام، وليس به من الدم ما يحصل به إنهار"[1] انتهىٰ.

[حافظ نے فتح الباری میں کہا ہے کہ اگر رگیں کٹ جائیں تو کافی ہیں، اگرچہ حلق اور مری نہ کٹیں۔ رافع کی حدیث میں ہے کہ جو چیز خون گرا دے۔ خون ودجین کے کٹنے سے جاری ہوتا ہے، کیوں کہ خون کی گردش انہی رگوں میں ہے اور مری تو طعام کی نالی ہے۔ وہاں خون نہیں ہوتا]

اس بارے میں کہ ذبح میں کتنی رگوں کا قطع کرنا ضروری ہے؟ ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ثوری کا مذہب معلوم ہو چکا اور امام شافعی کے نزدیک صرف مری اور حلقوم کا کاٹنا ضروری ہے اور ودجین کا کاٹنا ضروری نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مذکورہ چاروں رگوں میں سے بلاتخصیص تین رگوں کا کاٹنا ضروری ہے۔ ان ائمہ کے دلائل پر مطلع ہونا چاہو تو فتح الباری اور ہدایہ کو دیکھو۔

④ حدیث: «الذكاة بين اللبة واللحيين»[2] [ذبح کرنا لبہ اور جبڑوں کے درمیان ہے] سے فقہائے حنفیہ استدلال کرتے ہیں، مگر یہ نہیں معلوم کہ امام صاحب نے اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں؟

⑤ کسی حدیث سے کسی مجتہد کا دلیل پکڑنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک صحیح و قابلِ استدلال ہے۔

⑥ حدیث: «الذكاة بين اللبة واللحيين» کو یوں ہی بلا سند و بلا ذکرِ مخرج علمائے حنفیہ اپنی کتابوں میں نقل کرتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ کس کتاب کی یہ حدیث ہے اور اس کی سند کیا ہے؟ اس حدیث کی نسبت حافظ ابن حجر درایہ تخریج ہدایہ میں لکھتے ہیں: "لم أجده"[3] یعنی اس حدیث کو میں نے نہیں پایا۔

⑦ حدیث: «ألا إن الذكاة في الحلق واللبة» [ذبح کرنا حلق اور لبہ میں ہے] کی سند واہی ہے۔ قاله الحافظ في الدراية.[4]

---

① فتح الباري (٩/٦٤١)

② دیکھیں: نصب الراية (٤/ ١٨٥) امام زیلعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ میں یہ روایت "غریب" (نامعلوم) ہے، نیز علامہ عینی حنفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "لم يثبت هذا الحديث بهذه العبارة" (البناية شرح الهداية: ١١/٥٥١)

③ الدراية لابن حجر (٢/ ٢٠٧)

④ الدراية لابن حجر (٢/ ٢٠٧)

8 فوق الحلق اور فوق العقدہ میں فرق ہے۔ فوق الحلق حلق نہیں ہے اور فوق العقدہ حلق ہے۔

9 حلقوم کا مبدا اقصائے فم ہے اور ریہ تک منتہیہ ہوتا ہے۔

10 مری کا بھی مبدا اقصائے فم ہے اور سر سینہ تک منتہی ہوتا ہے۔

11 ودجین کا مبدا و منتہی حلق کی حد کے اندر نہیں ہے، بلکہ حلق کی حد سے خارج ہے۔

12 مکان مابین العقدہ واللحیین بلاشبہہ منجملہ حلق کے ہے، کما مر. واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## اہلِ بدعتِ مکفرہ کا ذبیحہ اور ان سے نکاح کرنے کا حکم:

**سوال** چہ می فرمایند علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ عمرو کہتا ہے کہ ذبیحہ اہلِ بدعت کا، جن کی بدعت کفر کو پہنچ گئی ہو، حلال ہے اور امامت نا درست ہے اور نکاح ان کی عورتوں سے درست ہے، قیاساً علی اہل الکتاب، پس حکم ان کا مانند حکم اہلِ کتاب کے ہے، نہ کہ مانند اہلِ ارتداد کے، اور زید کہتا ہے کہ عمرو کا قول سراسر خطا ہے، بلکہ کفر ہے، کیونکہ ضروریاتِ دین کا منکر مرتد ہے اور مرتد کو اہلِ کتاب کا حکم دینا سراسر انکار ہے ضروریاتِ دین سے، پس ان دونوں میں سے کون سا مصیب ہے؟

**جواب** زید مصیب ہے۔ اہلِ بدعت، جن کی بدعت کفر کو پہنچتی ہے، کسی صورت سے اہلِ کتاب کا حکم نہیں پا سکتے، بلکہ مرتد کہلائیں گے اور ان کے ساتھ مرتدین کا سا معاملہ کیا جائے گا۔

"عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللّٰه ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه"[2] رواه البخاري.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو اپنے دین کو بدل دے، اس کو قتل کر دو]

وعنه أيضاً مرفوعاً: "من خالف دينه دين الإسلام فاضربوا عنقه"[3] أخرجه الطبراني.

[جو دینِ اسلام سے پھر جائے، اس کو قتل کر دو]

منکر ضروریاتِ اسلام ومبتدع بہ بدعات مکفرہ کو اہلِ کتاب پر قیاس کرنا بالکل غلط اور بے اصل بات ہے، نہ کسی نے سلف وخلف میں سے ایسا قیاس کیا اور نہ کوئی سمجھ دار کر سکتا ہے۔ اگر کتابی پر قیاس کیا بھی جائے اور اس کو، مثلاً یہود اور نصرانی قرار دیا جائے تو بھی وہ ازروئے شریعتِ محمدیہ مرتد معدود ہوگا اور اس کا معاملہ مرتدین کا ہوگا، جیسا کہ اوپر والی حدیثوں سے ظاہر ہوا۔

---

1. فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۳۱۳)
2. صحیح البخاري، رقم الحدیث (٦٥٢٤)
3. المعجم الکبیر (۱۱/ ۲٤۲) امام ہیثمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "رواه الطبراني، وفيه الحكم بن أبان، وهو ضعيف" (مجمع الزوائد: ٦/ ٤٠٢)

وعن معاذ بن جبل في رجل أسلم ثم تهوَّد: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله، فأمر به فقتل.[1] متفق عليه. والله أعلم بالصواب. سید محمد نذیر حسین

[حضرت معاذ بن جبل نے ایک آدمی کے متعلق کہا: جو پہلے مسلمان تھا، لیکن بعد میں یہودی ہوگیا کہ میں اس وقت تک نہ بیٹھوں گا، جب تک اس کو قتل نہ کیا جائے گا، پھر اس کے متعلق حکم دیا گیا تو اسے قتل کر دیا گیا]

**هو الموفق** یہ بات صحیح ہے۔ جن مبتدعین مسلمانوں کی بدعت کفر کو پہنچی ہے، وہ اہلِ کتاب کا حکم نہیں پا سکتے۔ رہی یہ بات کہ وہ مرتد کہلائیں گے یا نہیں اور ان کے ساتھ مرتدین کا سا معاملہ کیا جائے گا یا نہیں؟ سو اس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ جو شخص ضروریاتِ دین میں سے کسی ایسے امر کا انکار کرے، جس کا ثبوت علی سبیل التواتر ہو اور اس کے ثبوت میں علما کا اختلاف نہ ہو، بلکہ اس کا ضروریاتِ دین سے ہونا متفق علیہ ہو تو ایسا شخص مرتد کہلائے گا اور اس کے ساتھ مرتدین کا سا معاملہ کیا جائے گا، لیکن جو مسلمان شخص ایسا نہ ہو، وہ نہ مرتد کہلائے گا اور نہ اس کے ساتھ مرتدین کا سا معاملہ کیا جائے گا۔

حافظ ابن حجر شرح نخبہ میں بدعت کی بحث میں، جو اسبابِ جرح سے ایک سبب ہے، لکھتے ہیں:

"والتحقيق أنه لا يرد كل مكفر ببدعة، لأن كل طائفة تدعي أن مخالفيها مبتدعة، وقد تبالغ فتكفر مخالفيها، فلو أخذ ذلك علىٰ الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف فالمعتمد أن الذي ترد رواية من أنكر أمرا متواترا من الشرع معلوما من الدين ضرورة وكذا من اعتقد عكسه، فأما من لم يكن بهذه الصفة، وانضم إلى ذلك ضبط لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله"[2] انتهىٰ

[تحقیق یہ ہے کہ ہر ایسے شخص کی روایت رد نہ کی جائے گی، جس کو کسی بدعت کی وجہ سے کافر قرار دیا گیا ہو، کیوں کہ ہر فرقہ اپنے مخالفین کو بدعتی کہتا ہے اور مبالغہ کرتے ہوئے ان کو کافر تک کہہ دیتا ہے، اگر اس کو مطلقاً کیا جائے تو تمام طواف کی تکفیر لازم آئے گی، ہاں جو شخص کسی امرِ متواتر یا شریعت کے کسی ایسے حکم کا منکر ہو، جس کا اسلام سے ہونا یقینی ہو یا اس طرح کا عقیدہ رکھے تو اس کی روایت مردود ہوگی، لیکن جو اس طرح کا نہ ہو اور اس کے ساتھ ہی متقی اور پرہیز گار بھی ہو تو اس کی روایت قبول ہوگی]

حافظ کے اس کلام سے تفصیلِ مذکور کا ثبوت ظاہر ہے۔ والله تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٥٢٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧٣٣).

[2] نزهة النظر (ص: ١٢٧)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٣٤٣)

## اہلِ تشیع کے ذبیحے کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ اگر کوئی اہلِ تشیع گوسفند ذبح کرے تو اہلِ تسنن کو اس کا گوشت کھانا درست ہے یا نہیں؟

**جواب** واضح ہو کہ ذبیحہ اہلِ تشیع کا کھانا حلال ہے، کیونکہ وہ اہلِ اسلام سے ہیں، اس دلیل سے کہ اہلِ سنت کے نزدیک ان کی شہادت مقبول ہے۔ اگر اہلِ تشیع کافر ہوتے تو شہادت ان کی مقبول و جائز نہ ہوتی، حالانکہ وہ مقبول و جائز ہے اور شہادت کافر کی مسلمان پر بالاتفاق روا نہیں ہے، چنانچہ ہدایہ و کفایہ و شرح وقایہ و کنز الدقائق و درمختار وغیرہ کتبِ معتبرہ میں مذکور ہے:

"تقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية"[1] انتهىٰ ما في الهداية مختصرا، وفي الذخيرة:

"شهادة أهل الأهواء مقبولة عندنا"[2] انتهىٰ ما في الكفاية.

[بدعتی لوگوں کی شہادت قبول ہے، سوائے خطابیہ کے۔ ہدایہ اور ذخیرہ میں اسی طرح ہے]

مراد اہلِ اہوا سے رافضی و خارجی و معتزلہ وغیرہ ہیں، پس اہلِ تشیع جب نزدیک اہلِ سنت کے اہلِ اسلام ٹھہرے تو ذبیحہ ان کا بے شک حلال ہوگا۔ والله أعلم بالصواب، فاعتبروا يا أولي الأبصار.

فقط حرره: عبد الحق. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** اہلِ تشیع میں بعض فرقے ایسے بھی ہیں جو حضرت علی کو خدا کہتے ہیں، جیسے فرقہ خطابیہ، اس فرقہ خطابیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت علی بڑے خدا ہیں اور امام جعفر چھوٹے خدا ہیں، سو اہلِ تشیع و دیگر اہلِ اہوا کے اس قسم کے مشرک و کافر فرقوں کا ذبیحہ ہرگز حلال نہیں ہے، اس قسم کے فرقوں کی شہادت بھی قبول نہیں ہے اور اس قسم کے فرقوں کی روایتِ حدیث بھی مقبول نہیں ہے، حاشیہ ہدایہ میں ہے:

"قوله: إلا الخطابية هم قوم ينسبون إلىٰ ابن الخطاب، رجل كان بالكوفة يزعم أن عليا الإله الأكبر وجعفر الصادق الإله الأصغر"[3] الخ

[مگر خطابیہ فرقہ جو کوفہ کے ایک آدمی ابن خطاب کی طرف منسوب ہے، ان کا عقیدہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بڑے خدا ہیں اور جعفر صادق چھوٹے خدا ہیں]

اسی طرح شرح نخبہ کے حاشیے اور دیگر کتابوں میں بھی لکھا ہے۔ عبارتِ ہدایہ "وتقبل شهادة أهل الأهواء" کے تحت میں صاحبِ کفایہ لکھتے ہیں:

---

① الهداية (٣/ ١٢٣)
② دیکھیں: رد المحتار (١/ ٥٢٤)
③ نیز دیکھیں: رد المحتار (١/ ٥٢٤)

"إذا كان هوى لا يكفر صاحبه، ولا يكون ماجنا، ويكون عدلا في تعاطيه، وهو الصحيح" انتهیٰ

[جب بدعت ایسی ہو جس پر کاربند کو کافر کہا جا سکے نہ بے حیا اور وہ اپنے عمل میں عادل ہو اور یہی صحیح ہے]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ شرح نخبہ میں لکھتے ہیں:

"ثم البدعة إما أن تكون بمكفرة كأن يعتقد ما يستلزم الكفر أو بمفسق، فالأول لا يقبل صاحبها الجمهور"[1]

[پھر بدعت یا تو کفر تک پہنچانے والی ہوگی، جیسے کوئی ایسا عقیدہ رکھے، جو کفر کو مستلزم ہو یا فسق تک پہنچائے گی، پہلے کی شہادت جمہور کے نزدیک قبول نہیں ہے]

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

"فالمعتمد أن الذي ترد رواية من أنكر أمرا متواتراً من الشرع معلوما من الدين بالضرورة، وكذا من اعتقد عكسه"[2] انتهیٰ، هذا ما عندي والله تعالیٰ أعلم.

[صحیح بات یہ ہے کہ جو امرِ متواتر کا منکر ہو، جو دین سے یقینی طور پر ثابت ہیں تو اس کی شہادت مردود ہوگی اور جو غیر ثابت چیز کو دین میں داخل کرے، اس کی بھی]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

## بکری میں سے کون کون سی چیزیں حلال ہیں؟

**سوال** بکری یا بکرے کی کھال، آنکھیں، کان، بیضہ، غدود، حرام مغز وغیرہ کتنی چیزیں حلال ہیں اور کتنی حرام؟

**جواب** بکری وغیرہ جتنے جانور حلال ہیں، ان کے تمام اجزا حلال ہیں، ان کی کوئی چیز حرام نہیں ہے، ہاں دم مسفوح البتہ حرام ہے کہ اس کی حرمت صریح قرآن مجید میں آئی ہے، اس کے سوا باقی اور تمام چیزیں حلال ہیں، کیونکہ ان کی حرمت ثابت نہیں۔ والله أعلم بالصواب. حرره: علی محمد عفي عنه

جواب صحیح ہے اور اس کی یہی دلیل کافی ہے کہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔

والله أعلم وعلمه أتم. كتبه: محمد بشير، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** کتبِ حنفیہ میں لکھا ہے کہ حلال جانور کی سات چیزیں مکروہ ہیں:

---

[1] نزهة النظر (ص: ۱۲۷)

[2] نزهة النظر (ص: ۱۲۷)

[3] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۳۱۷)

① دم مسفوح، یعنی خون جاری۔
② ذکر، یعنی آلہ تناسل۔
③ نصیتان، یعنی دونوں بیضے۔
④ فرج، یعنی مادہ جانور کے پیشاب کا مقام۔
⑤ غدہ، یعنی غدود۔
⑥ مثانہ، یعنی پھکنا۔
⑦ مرارہ، یعنی پتا۔

عند الحنفیہ ان ساتوں چیزوں میں سے پہلی چیز، یعنی خون جاری حرام ہے اور باقی چھے چیزیں مکروہ تنزیہی ہیں، اس مطلوب پر علمائے حنفیہ دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ایک تو یہ کہ خون جاری کی حرمت قرآن مجید سے ثابت ہے اور باقی چھے چیزیں ایسی ہیں کہ نفوسِ انسانیہ ان کو خبیث جانتے ہیں:

"قال في الحمادية: والحرام منها واحد، وهو الدم المسفوح، لقوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] والباقي من السبعة مكروه، لأنه مما يستخبثه الأنفس، وما سوى ذلك مباح علىٰ أصله، لأن الأصل في الأشياء الإباحة" انتهىٰ

[حمادیہ میں ہے کہ ان سات چیزوں میں سے دمِ مسفوح تو حرام ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "تم پر مردار اور خون حرام ہے" اور باقی چیزیں مکروہ ہیں، کیوں کہ اس کو انسانی طبیعت برا محسوس کرتی ہے اور اس کے علاوہ تمام گوشت اپنے اصل پر مباح ہے، کیوں کہ اشیا میں اصل اباحت ہے]

دوسری دلیل مجاہد کی مرسل روایت ہے:

"قال في البزازية: عن مجاهد أنه عليه السلام كره سبعة أشياء من الشاة: الذكر، والأنثيان، والقبل، والمرارة، والغدة، والمثانة، والدم المسفوح"[1]

[مجاہد نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری سے سات چیزیں مکروہ سمجھیں، آلہ تناسل، خصیے، مادہ کی پیشاب کی جگہ، پتہ، غدود، مثانہ اور دمِ مسفوح]

مگر یہ دونوں دلیلیں قابلِ اطمینان و لائقِ اعتماد نہیں ہیں، پہلی دلیل تو اس وجہ سے کہ جب شریعت نے حلال جانور کو حلال کر دیا تو ہمارے لیے اس کے تمام اجزا حلال ہیں، ہاں جس جزو کو خود شریعت ہی نے حرام بنا دیا تو وہ جزو البتہ حرام ہوگا۔ ہمارے نفوس اور ہماری طبیعتوں کا بعض اجزا کو مکروہ و خبیث سمجھنا کوئی چیز نہیں ہے۔ شریعت نے ہمیں اس کی اجازت بھی نہیں دی ہے کہ جن اجزا کو ہماری طبیعتیں خبیث سمجھیں تو ان اجزا کو ہم حرام یا مکروہ شرعی جانیں۔ دوسری دلیل اس وجہ سے قابلِ اطمینان نہیں کہ وہ روایت مرسل ہے اور مرسل روایت کے قابلِ احتجاج ہونے میں اختلاف مشہور ہے اور ساتھ اس کے اس روایت کی سند پوری نقل نہیں کی جاتی، معلوم نہیں کہ اس کی سند کیسی ہے؟

[1] المراسيل لأبي داود (٤٩٣) نیز یہ روایت سیدنا ابن عباس سے بھی مرفوعاً مروی ہے، لیکن اس کی سند سخت ضعیف ہے۔ دیکھیں: الكامل لابن عدي (٦/ ٢١) ذخيرة الحفاظ لابن القيسراني (٢/ ٨٥٤)

الحاصل یہ دونوں دلیلیں نا قابلِ اطمینان ہیں، پس اگر ان اشیاے مذکورہ کی حرمت یا کراہت پر کوئی دلیل صحیح ہوتو بلاشبہہ حرام ومکروہ ہوں گی، ورنہ ان کے حرام یا مکروہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## بکری وغیرہ حلال جانور کے پیٹ سے نکلنے والا بچہ حلال ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ذبح کیا ایک بکری کو تو اس کے پیٹ میں سے ایک بچہ مردہ نکلا، آیا وہ حلال ہے یا حرام؟

**جواب** جو بچہ بکری یا گائے یا کسی اور جانور ماکول اللحم کے پیٹ سے مردہ نکلے، وہ حلال ہے:

"عن أبي سعيد عن النبيﷺ أنه قال في الجنين: ذكاته ذكاة أمه.[2] رواه أحمد والترمذي وابن ماجه، وفي رواية: قلنا يا رسول اللهﷺ ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة فنجد في بطنها الجنين أنلقيه أم نأكله؟ قال: كلوه إن شئتم، فإن ذكاته ذكاة أمه"[3]

یعنی ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنین کے بارے میں فرمایا کہ اس کی ماں کا ذبح کرنا جنین کا ذبح کرنا ہے۔ یعنی جنین کو علاحدہ ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ اس کی ماں کے ذبح کرنے سے اس کی ماں حلال ہوجاتی ہے، اسی طرح اس کی ماں ہی کے ذبح کرنے سے وہ جنین بھی حلال ہوجاتا ہے۔ روایت کیا اس حدیث کو احمد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے۔ ایک روایت میں ہے کہ ہم لوگوں نے کہا: یا رسول اللہ! ہم لوگ اونٹ اور گائے اور بکری ذبح کرتے ہیں اور اس کے پیٹ میں بچہ ہوتا ہے تو کیا اس کو پھینک دیں یا اس کو کھائیں؟ آپ نے فرمایا: اگر تم لوگ چاہو تو کھاؤ، اس واسطے کہ اس کی ماں کا ذبح کرنا، اس جنین کا ذبح کرنا ہے، یعنی اس جنین کے حلال ہونے کے لیے اس کی ماں کا ذبح کرنا کافی ہے، اس جنین کو ذبح کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔

یہ حدیث صحیح اور قابلِ احتجاج ہے، دیکھو: نیل الاوطار اور تلخیص الحبیر۔[4] اس حدیث سے ثابت ہوا کہ بکری یا گائے یا کسی اور جانور ماکول اللحم کے ذبح کے بعد اس کے پیٹ میں سے جو بچہ مردہ نکلے تو وہ حلال ہے اور یہی مذہب ہے امام شافعی اور امام احمد اور امام مالک اور امام ابو یوسف اور امام محمد وغیرہم کا۔ امام ابن المنذر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے سوا کسی صحابی اور کسی تابعی اور کسی عالم سے یہ بات مروی نہیں کہ جنین کو بغیر ذبح کے کھایا جائے، یعنی صرف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول ہے کہ ذبح کے بعد پیٹ سے جو مردہ بچہ نکلے، وہ حرام ہے، اس کو کھانا

---

[1] فتاویٰ نذیریه (۳/ ۳۱۹)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (۲۸۲۹) مسند أحمد (۳/ ۴۵)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (۲۸۲۷) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۳۱۹۹)

[4] التلخيص الحبير (۶/ ۳۰۷۳) نيل الأوطار (۹/ ۱۹)

نہیں چاہیے۔ امام ابو حنیفہ کے سوا کسی صحابی اور کسی تابعی اور کسی عالم سے یہ قول منقول نہیں ہے۔

واضح رہے کہ اگر جانور کے ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ میں سے زندہ بچہ نکلے، تو اس کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ قال في عون المعبود: بخلاف ما إذا خرج، وبه حياة مستقرة، فلا يحل بذكاة أمه"[1] [اگر بچہ ماں کے پیٹ سے زندہ برآمد ہو تو اس کو الگ ذبح کرنا پڑے گا، ماں کے ذبح کرنے سے بچہ حلال نہ ہوگا]

والله أعلم بالصواب. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

سید محمد نذیر حسین ابو الطیب محمد شمس الحق

## غراب کا کھانا جائز ہے یا ناجائز؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین غراب موجودہ کی نسبت: آیا اس کا کھانا جائز ہے یا ناجائز؟ جمیع فقہا نے ابقع کو ناجائز تحریر کیا ہے اور شاہ اہل اللہ صاحب نے کنز کے ترجمے میں اسی غراب موجودہ کو ابقع اور ممنوع الاکل فرمایا ہے۔ فقہا نے اقسامِ غراب سے صرف دو قسموں کو جائز تحریر کیا ہے: ایک غراب الزرع کہ بالاتفاق حلال ہے اور دوسرا عقعق. امام صاحب کے نزدیک اور امام ابو یوسف کے نزدیک ناجائز لکھا ہے اور عقعق کو شامی نے جنایۃ الحرم کے باب میں طائر ابیض تحریر کیا ہے اور کتاب الذبائح میں مثل کتوبر کے "فيه سواد و بياض" کر کے بیان کیا ہے، اس دیسی کوے کی نسبت تحریر فرمائیں کہ جائز یا ناجائز؟

**جواب** دیسی کوا حرام ہے، اس کا کھانا جائز نہیں ہے، اس واسطے کہ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"خمس من الدواب كلهن فاسق، يقتلن في الحل والحرم: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور"[3] كذا في بلوغ المرام

یعنی من جملہ جانوروں کے پانچ جانور فاسق ہیں، جن کو حل وحرم دونوں جگہوں میں قتل کرنا چاہیے:

① کوا۔ ② چیل۔ ③ بچھو۔

④ چوہا۔ ⑤ کٹ کھنا کتا۔

اس حدیث متفق علیہ سے مطلقاً ہر کوے کی حرمت ثابت ہوتی ہے، پس دیسی کوے کی بھی حرمت اس حدیث سے ثابت ہوئی اور اس حدیث میں اگرچہ صاف لفظ میں ان پانچ جانوروں کا حرام ہونا مذکور نہیں ہے، بلکہ اس میں ان کے قتل کرنے کا حکم ہے، مگر اسی حکم سے ان کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے۔ نیل الاوطار میں ہے:

---

① عون المعبود (۸/ ۱۸)

② فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۳۰۷)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۸۲۹) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۱۹۸) بلوغ المرام (۷۳۶)

"قال المهدي في البحر: أصول التحريم أما نص الكتاب أو السنة أو الأمر بقتله كالخمسة"[1]

[مہدی نے بحر میں لکھا ہے کہ حرمت کے اصول یا تو قرآن کی نص ہے یا حدیث اور یا پھر کسی چیز کے قتل کا حکم، جیسے کہ آپ نے پانچ چیزیں شمار کی ہیں]

ابن ماجہ میں ہے:

"عن ابن عمر قال: من يأكل الغراب وقد سماه رسول اللهﷺ فاسقاً؟ والله ما هو من الطيبات"[2]

یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کوا کون کھائے گا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا نام فاسق رکھا ہے؟ اللہ کی قسم کوا طیبات سے نہیں ہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پوتے قاسم بن محمد (جو مدینہ طیبہ کے مشاہیر فقہائے سبعہ سے ہیں اور افضل تابعین و کبار تابعین سے ہیں) نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ سنن ابن ماجہ میں ہے:

"عن عائشة أن رسول اللهﷺ قال: الحية فاسقة، والعقرب فاسق، والفأرة فاسقة، والغراب فاسق: فقيل للقاسم: أيؤكل الغراب؟ قال: من يأكله بعد قول رسول اللهﷺ فاسقا"[3]

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سانپ فاسق ہے اور بچھو فاسق ہے اور چوہا فاسق ہے اور کوا فاسق ہے۔ قاسم بن محمد سے کہا گیا کہ کیا کوا کھایا جائے؟ انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے کوے کو فاسق فرمایا ہے۔ پھر اس کے بعد کوا کون کھائے گا؟

اگر کوئی کہے کہ اکثر روایات میں لفظ غراب مطلق واقع ہوا ہے اور بعض میں لفظ غراب ابقع بقید ابقع وارد ہوا ہے تو مطلق کا مقید پر محمول کرنا ضروری ہے، بنا بریں صرف غراب ابقع کی حرمت ثابت ہوگی، نہ کہ مطلق غراب کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب بعض روایات میں کوئی لفظ مطلق بلا قید واقع ہو اور بعض روایات میں اس مطلق کے کسی ایک فرد پر تنصیص ہو تو ایسی صورت میں عند الجمہور مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے۔ علامہ شوکانی نیل الاوطار (۵/ ۸۷) میں مسئلہ احتکار کی تحقیق میں لکھتے ہیں:

"وظاهر أحاديث الباب أن الاحتكار محرم من غير فرق بين قوت الآدمي والدواب وبين غيره، والتصريح بلفظ الطعام في بعض الروايات لا يصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة، بل هو من التنصيص علىٰ فرد من الأفراد التي يطلق عليها المطلق، وذلك

[1] نيل الأوطار (۸/ ۲۰۰)

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۳۲٤۸)

[3] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۳۲٤۹)

لأن نفي الحكم عن غير الطعام إنما هو لمفهوم اللقب، وهو غير محمول به عند الجمهور، وما كان كذلك لا يصلح للتقييد علىٰ ما تقرر في الأصول" انتهىٰ

[احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ احتکار حرام ہے اور آدمیوں اور جانوروں کی غذا اور دوسری چیزوں کے احتکار میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ جو بعض روایات میں طعام کے لفظ کی قید بیان ہوئی ہے، وہ بقیہ روایات مطلقہ کو مقید نہیں کر سکتیں، بلکہ وہ تمام افراد میں سے ایک فرد کی تنصیص ہے کہ جس پر مطلق کا اطلاق ہو سکتا ہے، کیوں کہ غیر طعام سے حکم کی نفی لقب کے مفہوم کی وجہ سے ہے اور جمہور کا اس پر عمل نہیں ہے اور جس کی حیثیت اس طرح کی ہو، وہ مقید نہیں کر سکتا، یہ ایک اصولی مسئلہ ہے]

علامہ محمد بن اسماعیل امیر سبل السلام (۲/۱۴) میں لکھتے ہیں:

"ولا يخفىٰ أن الأحاديث الواردة في منع الاحتكار وردت مطلقة ومقيدة بالطعام، وما كان من الأحاديث علىٰ هذا الأسلوب فإنه عند الجمهور لا يقيد فيه المطلق لعدم التعارض بينهما، بل يبقىٰ المطلق علىٰ إطلاقه" انتهىٰ

[مخفی نہ رہے کہ احتکار کی ممانعت میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں، وہ طعام سے مطلق بھی ہیں اور مقید بھی، اور جو اس طرح کی احادیث ہوں، جمہور کے نزدیک مطلق کو مقید نہیں کر سکتیں، کیوں کہ ان میں کوئی تعارض نہیں ہے، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر رہیں گی]

دیسی کوے کا حرام ہونا اقوالِ علما سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وقد اتفق العلماء علىٰ إخراج الغراب الصغير الذي يأكل الحب، ويقال له: غراب الزرع ويقال له: الزاغ، من ذلك، وأفتوا بجواز أكله فبقي ما عداه من الغربان ملتحقا بالأبقع"[1]

یعنی علما نے بالاتفاق اس چھوٹے کوے کو جو دانہ کھاتا ہے اور جس کو غراب الزرع اور زاغ کہتے ہیں، حکم حرمت سے خارج کر دیا ہے اور فتویٰ دیا ہے کہ اس کا کھانا جائز ہے، پس اس چھوٹے کوے دانہ خور کے سوا باقی اور کوے غراب ابقع کے ساتھ ملحق ہیں۔

اس عبارت سے واضح ہوا کہ بجز غراب الزرع کے باقی اور تمام کوے غراب ابقع کے ساتھ ملحق ہو کر حرام ہوں گے، نیز دیسی کوے زمانہ نبوی و زمانہ صحابہ و زمانہ تابعین و تبع تابعین میں موجود تھے، مگر خیر القرون کے لوگوں میں سے کسی سے دیسی کوے کا کھانا یا اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دینا ہرگز ثابت نہیں ہے، بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے، جیسا کہ سنن ابن ماجہ کی دونوں روایتوں سے ظاہر ہوا، پس اس وجہ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیسی کوے

[1] فتح الباري (٤/ ٣٨)

حلال نہیں۔ هذا ما عندي والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین [1]

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ ہندوستان میں خصوصاً ممالک مغربی وشمالی میں دو قسم کا کوا پایا جاتا ہے۔ ایک وہ جو چونچ سے پیر تک بالکل سیاہ ہوتا ہے اور ایک وہ جس کی گردن کی نسبت پیر زیادہ سیاہ ہوتے ہیں، پس ان دونوں کوؤں میں کون حلال ہے اور کون حرام ہے یا مکروہ اور اگر مکروہ ہے تو کس قسم کا؟ نیز مشارق الانوار میں یہ حدیث ہے:

"عن عائشة: خمس من الدواب كلهن فاسق، يقتلن في الحل والحرم: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور" [2]

[پانچ جانور فاسق ہیں، ان کو حل اور حرم دونوں جگہوں میں قتل کیا جائے: کوا، چیل، بچھو، چوہا، کاٹنے والا کتا]

کیا اس حدیث سے کوے کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے؟ اگر نہیں تو اور کیا مطلب ہے؟ احسن المسائل ترجمہ کنز میں اس کوے کو جس کی گردن کی نسبت پیر زیادہ سیاہ ہوتے ہیں، ابلق لکھ کر حرام لکھا ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک مالا بد میں ایسے کوے کو جائز لکھا ہے، اس تفریق کا کیا سبب ہے؟

**جواب** دونوں قسم کے کوے حرام ہیں اور ان کی حرمت پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث، جس کو سائل نے مشارق الانوار سے نقل کیا ہے، دلالت کرتی ہے اور وجہ دلالت دو ہیں: ایک تو یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں مطلق غراب کو حل اور حرم دونوں جگہوں میں قتل کرنے کا حکم فرمایا ہے اور کسی جانور کے قتل کرنے کا حکم اس کے حرام ہونے کی دلیل ہے۔ نیل الاوطار میں ہے:

"قال المهدي في البحر: أصول التحريم إما نص الكتاب أو السنة أو الأمر بقتله كالخمسة" [3]

[مہدی نے بحر میں کہا ہے کہ اصولِ تحریم یا تو کتاب کی نص ہے یا سنت یا اس کے قتل کا حکم، جیسے پانچ چیزیں ہیں]

دوسرے یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے مطلق غراب کو فاسق کہا ہے اور رسول اللہ ﷺ کا کسی جانور کو فاسق کہنا اس کے حرام اور غیر ماکول اللحم ہونے کی دلیل ہے۔ سنن ابن ماجہ میں ہے:

"عن ابن عمر قال: من يأكل الغراب وقد سماه رسول الله ﷺ فاسقا؟ والله ما هو من الطيبات" [4]

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۳۲۵)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۱۸۲۹) صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۱۹۸)

[3] نيل الأوطار (۸/ ۲۰۰)

[4] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۳۲۴۸)

[ابن عمر نے کہا: کوا کون کھاتا ہے، حالاں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا نام فاسق رکھا ہے، خدا کی قسم! وہ پاکیزہ چیزوں میں سے نہیں ہے]

نیز اسی کتاب میں ہے:

"عن عائشة رضی اللہ عنہا أن رسول الله ﷺ قال: الحية فاسقة، والعقرب فاسق، والفأرة فاسقة. فقيل للقاسم: أيوء كل الغراب؟ قال: من يأكله بعد قول رسول الله ﷺ فاسقا"[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سانپ فاسق ہے، بچھو فاسق ہے، چوہا فاسق ہے۔ قاسم سے پوچھا گیا: کیا کوا کھایا جاتا ہے؟ کہنے لگے: رسول اللہ ﷺ کے اس کے فاسق کہنے کے بعد اس کو کون کھا سکتا ہے]

اس حدیث کی بعض روایات میں جو مطلق غراب کے ایک فرد، یعنی غراب ابقع کی تخصیص آ گئی ہے، سو اس سے غراب ابقع ہی کے ساتھ حرمت منصوص نہیں ہوگی۔ احسن المسائل میں جو اس کوے کو، جس کی گردن کی نسبت پیر زیادہ سیاہ ہوتے ہیں، ابلق لکھ کر حرام لکھا ہے، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف احسن المسائل نے اس قسم کے کوے کو ابقع سمجھا ہے اور غراب ابقع بالاتفاق حرام ہے، حدیث میں اس کی تصریح آ گئی ہے۔ غراب ابقع اس کوے کو کہتے ہیں، جس کی پشت یا شکم میں سفیدی ہو۔ فتح الباری میں ہے:

"وهو الذي في ظهره أو بطنه بياض"[2] انتهیٰ

[اور وہ وہ ہے جس کی پشت یا شکم میں سفیدی ہو]

مالا بد منہ میں ایسے کوے کا (جس کی گردن کی نسبت پیر زیادہ سیاہ ہوتے ہیں) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہونا نہیں لکھا ہے۔ مالا بد منہ میں غراب کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ "غراب کہ دانہ ونجاست ہر دو می خورد مکروہ است...وغرابِ زرع کہ فقط دانہ میخورد وخرگوش و دیگر حیوانات بری حلال اند"[3] والله تعالیٰ أعلم.

[وہ کوا جو دانہ اور نجاست دونوں چیزیں کھاتا ہے وہ مکروہ ہے ... اور غراب زرع جو صرف دانہ کھاتا ہے اسی طرح خرگوش اور دیگر خشکی کے جانور حلال ہیں]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[4] سید محمد نذیر حسین

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٢٤٩)

[2] فتح الباري (٤/ ٣٨)

[3] ما لا بد منه (ص: ١٠٦)

[4] فتاویٰ نذیریه (٣/ ٣٢٨)

# كتاب الأطعمة

## فاسق وغیرہ کی دعوت قبول کرنا:

سوال ① بعض اشخاص فرقہ اسلامیہ میں زبان اور دل سے فقط مدعی تسلیمِ اسلام ہیں اور گاہ گاہ ادائے نماز وغیرہ ارکان، فرائض وسنن میں شامل ہوجاتے ہیں، لیکن منہیاتِ شرع، مثلاً: زنا وفسق و فجور سے بھی اکثر اوقات پرہیز نہیں کرتے، ان کے گھروں سے دعوت کا شرعاً کیا حکم ہے؟

② ملک پنجاب میں قوم بھنگی، یعنی چوہڑے کوئی ظاہر میں تو کام مشروع نہیں کرتے، مگر زبانی کلمہ محمدی پڑھ لیتے ہیں اور اپنے آپ کو بہت کاموں میں شامل کر لیتے ہیں، گویا خود بخود مدعی اسلام ہیں اور منکر اسلام نہیں ہوتے، ان کے گھروں میں برائے نکاح خوانی وغیرہ کو جانا ممنوع ہے یا نہیں؟ مثل ہندوان یک لخت منکرِ اسلام نہیں ہیں اور مردار کھا لیتے ہیں۔

جواب ① واضح ہو کہ اشخاصِ مذکورہ، یعنی جو مدعی اسلام ہیں اور ترکِ صلاۃ ان سے تہاوناً وتکاسلاً پایا جاتا ہے اور منہیاتِ شرع سے اکثر اوقات پرہیز نہیں کرتے، عوام کو ان کی دعوت قبول کر لینا جائز ہے، اس لیے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: "إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب فإن شاء طعم وإن شاء ترك"[1] (رواہ مسلم) [جب تم میں سے کسی کو کھانے کی طرف بلایا جائے تو اس دعوت کو قبول کرے، پھر چاہے تو کھائے چاہے تو نہ کھائے] نیز فرمایا: "من لم يجب الدعوة فقد عصىٰ أبا القاسم (ﷺ)"[2] [جس نے دعوت قبول نہ کی، اس نے ابو القاسم کی نافرمانی کی] نیز ارشاد کیا کہ حقِ مسلم کے مسلم پر پانچ ہیں، منجملہ ان کے اجابتِ دعوت کو بھی فرمایا۔[3] البتہ علمائے دیندار اور مقتدائے تقویٰ شعار کو ایسی دعوتوں سے اجتناب واحتراز چاہیے، کیونکہ بیہقی میں عمران بن حصین رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ "نهىٰ رسول الله ﷺ عن إجابة طعام الفاسقين"[4] [نبی مکرم ﷺ نے فاسقین کا کھانا کھانے سے منع فرمایا ہے] پس بمقتضائے عمومِ حدیث عوام الناس کو اجابتِ دعوت اشخاص

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٣٠)

② مسند أبي يعلىٰ (١٠/ ٢٩٥) نیز دیکھیں: صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٨٨٢) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٣٢)

③ صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٨٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٦٢)

④ المعجم الأوسط (١/ ١٤٠) شعب الإيمان (٢/ ١٨٠) اس کی سند میں ''ابو مروان واسطی'' ضعیف ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (٥٢٢٩)

مذکورہ میں مضائقہ نہیں اور خواص کو بجوائے حدیث عمران بن حصین رضی اللہ عنہما شریک ہونا زیبا نہیں ہے۔ و اللہ أعلم.

② مخفی نہ رہے کہ اگر سائل کے اس قول سے کہ قوم بھنگی، یعنی چوہڑے کوئی ظاہر میں تو کام مشروع بجا نہیں لاتے، مگر زبانی کلمہ محمدی پڑھ لیتے ہیں اور مردار کھا لیتے ہیں، یہ مراد ہے کہ پابند صوم و صلاۃ و حج و زکاۃ نہیں اور مستحل مردار ہیں اور کلمہ طیبہ عرف و رسم و رواج کے طور پر پڑھ لیتے ہیں اور نیز دفن میت بھی بایں طور کرتے ہیں تو ان کی نکاح خوانی مسلمانوں کو نہیں چاہیے، لیکن اگر نفس الامر میں مومن باللہ والیوم الآخر ہیں اور اللہ و رسول کے حلال کو حلال اور حرام کو حرام جانتے ہیں اور یہ افعال و حرکات بحرص و ہوائے نفسانی مثل فساق سرزد ہوتے ہیں تو ان کی نکاح خوانی جائز ہے۔ و اللہ أعلم بالصواب، حررہ: محمد حمایت اللہ، عفي عنه
سید محمد نذیر حسین

**هوالموفق** جو مسلمانان کہ گاہ گاہ ادائے نماز وغیرہ فرائض و سنن میں شامل ہوتے ہوں اور زنا و فسق و فجور سے اکثر اوقات پرہیز نہ کرتے ہوں، وہ بلاشبہہ فاسق و فاجر ہیں۔ میرے نزدیک ایسے فاسق لوگوں کی دعوت قبول کرنے سے ہر شخص کو احتراز چاہیے، عوام اور خواص، علما اور غیر علما میں سے کسی کو بھی ایسے لوگوں کی دعوت قبول نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ عمران بن حصین رضی اللہ عنہما کی حدیث "نهى رسول الله ﷺ عن إجابة طعام الفاسقين" [رسول اللہ ﷺ نے فاسق لوگوں کی دعوت قبول کرنے سے منع فرمایا ہے] سے عموماً ہر شخص کے لیے ممانعت ثابت ہوتی ہے، اس حدیث کو صاحبِ مشکاۃ نے بیہقی کی کتاب شعب الایمان سے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس حدیث کو ذکر کر کے لکھا ہے: "أخرجه الطبراني في الأوسط"[1] واللّٰه تعالىٰ أعلم بالصواب.

کتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[2]

## کیا پیوسی کا دودھ استعمال کرنا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ پیوسی کھانا درست ہے یا نہیں؟ پیوسی اس دودھ کو کہتے ہیں جو جانوروں کے بچہ جننے کے بعد اول اول دھویا جاتا ہے۔ لوگ اس کو کچھ اور دودھ اور کچھ میٹھا ملا کر پکاتے ہیں اور پکنے کے بعد وہ دودھ بستہ ہو جاتا ہے اور پھر اسے کھاتے ہیں؟

**جواب** پیوسی کا کھانا حلال و درست ہے۔ جامع ترمذی (صفحہ: ۲۴۵) میں ہے:

① فتح الباري (۹/ ۲۵۰) قوله: أخرجه الطبراني في الأوسط الخ. أقول عزاه الهيثمي في مجمع الزوائد إلى الطبراني في الكبير والأوسط ثم قال في سنده أبو مروان الواسطي ولم أجد من ترجمه. انتهیٰ. "میں کہتا ہوں: ہیثمی نے "مجمع الزوائد" میں اس روایت کے متعلق کہا ہے کہ طبرانی نے اوسط اور کبیر دونوں میں اسے بیان کیا ہے۔ اس کی سند میں "ابو مروان واسطی" ایک شخص ہے، جس کے حالات کا کچھ پتا نہیں چل سکا۔ (ابو سعید محمد شرف الدین، عفی عنہ)

② فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۱۸)

”عن عمرو بن عبد اللّٰه بن صفوان أن كَلَدَةَ بن حنبل أخبره أن صفوان بن أمية بعثه بلبن ولبأ وضغابيس إلىٰ النبيﷺ، والنبيﷺ بأعلىٰ الوادي...“ [1] الحديث. ”قال في الصحاح: اللبأ كعنب، أول اللبن في النتاج، [2] وقال في النهاية: اللبأ أول ما يحلب عند الولادة“ [3] واللّٰه تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه

[عمرو بن عبداللہ بن صفوان سے مروی ہے کہ کلدہ بن حنبل نے ان کو خبر دی کہ صفوان بن امیہ نے ان کو دودھ، پیوسی اور ضغابیس (چھوٹے کھیرے) دے کر نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں بھیجے، جب کہ نبی اکرم ﷺ وادی کے بالائی حصے میں تھے...الحدیث۔ صحاح میں ہے: ”اللباء“ ”عنب“ کے وزن پر ہے اور اس سے مراد وہ پہلا دودھ ہے جو جانور کے بچہ جننے کے بعد دھویا جاتا ہے، نہایہ میں ہے: ”اللبأ: وہ پہلا دودھ ہے جو ولادت کے بعد دھویا جاتا ہے]

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧١٠)

[2] الصحاح للجوهري (٢/ ٨٠)

[3] النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/ ٤١٩) تحفة الأحوذي (٧/ ٤٠٧)

# كتاب الأضحية والعقيقة

## قربانی کے احکام ومسائل

### احکام قربانی:

**سوال** احکامِ قربانی کیا ہیں؟ تفصیلاً بیان فرمائیں۔

**جواب** ① اضحیہ یعنی قربانی میں اختلاف ہے کہ واجب ہے یا سنت مؤکدہ؟ مگر مذہب صحیح ومحقق یہی ہے کہ سنت مؤکدہ ہے اور یہی مذہب جمہور کا ہے۔ بخاری نے ایک باب اس کی سنیت کا منعقد کیا ہے اور یہی دلائل اس کی سنیت پر ہیں[1] بخوف تطویل اختصار کیا، واجب نہیں ہے، کیونکہ وجوب پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ کسی صحابی سے وجوب منقول ہے۔ حدیث جو ابن ماجہ میں ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ جو شخص باوجود قدرت کے قربانی نہ کرے، وہ ہمارے مصلے میں نہ حاضر ہو۔

"عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ: قال من كان له سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا"[2]

[ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بلاشبہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص باوجود قدرت کے قربانی نہ کرے وہ ہماری عیدگاہ میں نہ آئے]

اول تو اس کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے، اصوب یہی ہے کہ موقوف ہے۔ دوسرے اس سے وجوب نہیں نکلتا، بلکہ تاکید نکلتی ہے، جیسا کہ کچے پیاز وغیرہ کے کھانے میں فرمایا کہ مسجد میں کھا کر نہ آؤ، حالانکہ بالاتفاق اس سے حرمت نہیں نکلتی، اسی واسطے حضرت سے حلت ثابت ہے۔ كما لا يخفىٰ علىٰ من له فهم سليم نیز سنیت دلائل سے ثابت ہے، جن کی تفصیل یہاں اختصاراً نہیں کی گئی۔

قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: "وكأنه ترجم بالسنة إشارة إلىٰ مخالفة من قال بوجوبها. قال ابن حزم: لا يصح عن أحد من الصحابة أنها واجبة، وصح أنها غير

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢٢٥۔ ٥٢٢٦)

② مسند أحمد (٢/ ٣٢١) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣١٢٣) المستدرك (٤/ ٢٥٨) اس حدیث کو امام حاکم اور حافظ ذہبی نے صحیح، جبکہ علامہ ناصر الدین البانی نے حسن قرار دیا ہے۔ نیز اس کے موقوف اور مرفوع ہونے کے متعلق امام حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "أوقفه عبد الله بن وهب، إلا أن الزيادة من الثقة مقبولة، وأبو عبد الرحمن المقرئ فوق الثقة" (المستدرك: ٤/ ٢٥٨) یعنی اس کا مرفوع ہونا ہی راجح ہے۔

واجبة عن الجمهور... وعن محمد بن الحسن: هي سنة غير مرخصة في تركها، وقال الطحاوي: وبه نأخذ، وليس في الآثار ما يدل علىٰ وجوبها، انتهىٰ، وأقرب ما يتمسك به للوجوب حديث أبي هريرة رضی اللہ عنہ رفعه: من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا. أخرجه ابن ماجه و أحمد، ورجاله ثقات، لكن اختلف في رفعه ووقفه، و الموقوف أشبه بالصواب، قاله الطحاوي وغيره، مع ذلك فليس صريحا في الإيجاب"[1] انتهىٰ ملخصاً

[ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے کہ قربانی کو سنت کہہ کر ان لوگوں کی مخالفت کی ہے، جو اس کو واجب کہتے ہیں۔ ابن حزم نے کہا ہے: کوئی صحابی بھی وجوب کا قائل نہیں ہے اور جمہور اس کو غیر واجب کہتے ہیں۔ محمد بن حسن نے کہا: یہ سنت ہے، لیکن چھوڑنا نہ چاہیے۔ طحاوی نے کہا: ہمارا یہی مذہب ہے اور کوئی حدیث اس کے وجوب پر دلالت نہیں کرتی۔ زیادہ سے زیادہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جس کو طاقت ہو اور قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ میں نہ آئے۔ لیکن اس کے مرفوع یا موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور اس کا موقوف ہونا زیادہ صحیح ہے، پھر یہ وجوب میں صریح بھی نہیں ہے]

نیز اس کے لیے صاحبِ نصابِ زکات ہونا بھی شرط نہیں، کیونکہ کوئی دلیل اس شرط پر نہیں ہے، بلکہ صرف استطاعت یعنی قدرت ہونی چاہیے، جیسا کہ حدیث ابوہریرہ مذکورہ میں ہے۔ نیز اقامت، یعنی مسافر نہ ہونا بھی شرط نہیں ہے، کیونکہ اس پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ دلیل سے اس کا خلاف ثابت ہے کہ بخاری نے مسافر کی قربانی کرنے کا ایک باب منعقد کیا ہے اور اس میں حدیث لایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفرِ مکہ میں قربانی کی:

"باب الأضحية للمسافر والنساء، فيه إشارة إلىٰ خلاف من قال: إن المسافر لا أضحية عليه"[2] انتهىٰ ما في فتح الباري.

[مسافر کی قربانی کا باب باندھ کر ان لوگوں کا رد کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ مسافر پر قربانی نہیں ہے]

اس سے صراحتاً مستفاد ہوتا ہے کہ اقامت شرط نہیں ہے، لیکن مذہبِ حنفی میں واجب ہے صاحبِ نصابِ زکات پر، جیسا کہ صدقۂ فطر میں بشرط اس کے کہ مسافر نہ ہو:

"الأضحية واجبة علىٰ كل حر مسلم مقيم موسر في يوم الأضحىٰ علىٰ نفسه وعن ولده الصغار والنساء، لما روينا من اشتراط السعة، ومقداره ما يجب به صدقة الفطر"[3] انتهىٰ ما

[1] فتح الباري (١٠/ ٣)
[2] فتح الباري (١٠/ ٥)
[3] الهداية (٤/ ٧٠)

في الهداية ملخصاً بقدر الحاجة.
[قربانی واجب ہے؛ ہر ایک مسلمان، مقیم، دولت مند پر اضحیٰ کے دن، اپنے نفس سے بھی اور اپنے بچوں اور عورتوں کی طرف سے بھی، کیوں کہ ہمیں اتنی دولت مندی کی روایت پہنچی ہے، جس سے صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے]

④ جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ رکھے، اس کو چاہیے کہ جب سے ذی الحجہ کا چاند دیکھے، تب سے قربانی تک سر وریش کا بال و ناخن نہ لے۔

"عن أم سلمة أن رسول اللهﷺ قال: «إذا رأيتم هلال ذي الحجة، وأراد أحدكم أن يضحي فليمسك عن شعره وأظفاره» رواه الجماعة إلا البخاري"[1] كذا في منتقى الأخبار.
[ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ بلاشبہہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم ذوالحجہ کا چاند دیکھو اور تم میں سے کوئی شخص قربانی کا ارادہ رکھتا ہو، وہ اپنے بالوں کو (نہ کاٹے) اپنے حال پر رہنے دے]

③ اس کا وقت نماز کے بعد ہے، قبل نماز کے جائز نہیں اور اگر کوئی قبل نماز کے کرے گا تو صحیح نہ ہوگا، دوسرا جانور کرنا ہوگا، کیونکہ بخاری میں روایت ہے کہ حضرت ﷺ نے فرمایا کہ سنت یہ ہے کہ پہلے نماز پڑھے، پھر قربانی کرے اور جس نے پہلے نماز کے قربانی کی، اس کی قربانی صحیح نہ ہوئی، وہ اس کے کھانے کا گوشت ہے، دوسری قربانی کرے۔

"عن البراء قال: قال النبيﷺ: «إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلي، ثم نرجع فننحر، من فعله فقد أصاب سنتنا، ومن ذبح قبل فإنما هو لحم قدمه لأهله، ليس من النسك في شيئ» الحديث.[2]
[بلاشبہہ ہم آج کے دن کی ابتدا نماز سے کریں گے، پھر واپس آ کر قربانی کرنے کا فریضہ سرانجام دیں گے، جو شخص اس طرح کرے گا وہ ہمارے طریقے کو پالے گا اور جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو وہ ایسا گوشت ہے جسے اس نے اپنے اہلِ خانہ کے لیے تیار کیا ہے، وہ کسی درجے میں قربانی نہیں]

حنفی مذہب میں بھی یہی وقت ہے، مگر دیہاتی لوگوں کے لیے لکھا ہے:
"وقت الأضحية يدخل بطلوع الفجر من يوم النحر إلا أنه لا يجوز لأهل الأمصار الذبح حتى يصلي الإمام العيد فأما أهل السواد فيذبحون بعد الفجر"[3] كذا في الهداية.
[قربانی کا وقت یوم النحر کی فجر طلوع ہونے سے شروع ہو جاتا ہے، لیکن شہر والے اس وقت تک قربانی ذبح

---

① صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٧٧)
② صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢٢٥)
③ الهداية (٤/ ٧٢)

نہ کریں، جب تک کہ عید کی نماز پڑھی جائے اور دیہات والے فجر کے بعد ذبح کر سکتے ہیں] [1]

④ اس بکری کا ایک سال، یعنی ایک سال پورا اور دوسرا شروع اور گائے اور بھینس کا دو سال، یعنی دو سال پورے اور تیسرا شروع اور اونٹ کا پانچ سال اور چھٹا شروع ہونا چاہیے اور بھیڑ ایک سال سے کم کی بھی جائز ہے، بشرطِ کہ خوب موٹی اور تازی ہو کہ سال بھر کی معلوم ہوتی ہو، اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے کہ سال سے کم کی قربانی نہ کرو اور ضرورت کے وقت بھیڑ کا جذعہ کرلو۔

”عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللهﷺ: «لا يجوز إلا مسنة إلا أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن» رواه الجماعة إلا البخاري“ [3] كذا في منتقىٰ الأخبار.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قربانی میں مسنہ کے سوا جانور جائز نہیں ہے، اگر نہ مل سکے تو بھیڑ کا جذعہ ذبح کرلو]

”مسنہ“ ہر جانور میں سے ”ثنی“ کو کہتے ہیں اور ثنی کہتے ہیں بکری میں سے جو ایک سال کا ہو اور دوسرا شروع اور گائے بھینس میں جو دو سال کی ہو، تیسرا شروع اور اونٹ کا جو پانچ سال کا ہو اور چھٹا شروع ہو۔

”قوله: إلا مسنة. قال العلماء: المسنة هي الثنية من كل شيء من الإبل والبقر والغنم“ انتهىٰ ما في نيل الأوطار.

[علما نے کہا: مسنہ ہر جانور میں سے ”ثني“ کو کہتے ہیں، خواہ اونٹ ہو یا گائے یا بکری]

”والثني من الشاة ما دخل في السنة الثانية“ كذا في مفردات القرآن للإمام الراغب القاسم الحسين وهو المقدم علىٰ الغزالي والقاضي ناصر الدين البيضاوي“

[، بکری کا مسنہ وہ ہے، جو دوسرے سال میں لگا ہو]

منتهىٰ الارب میں ہے: ”ثني، كغني، شتر در سال ششم درآمدہ“ انتهىٰ

[ثني، غني کی طرح ہے۔ وہ اونٹ جو چھٹے سال میں داخل ہو چکا ہو]

”والثني منها ومن المعز ابن سنة، ومن البقر ابن سنتين، ومن الإبل ابن خمس سنين، ويدخل في البقر الجاموس، لأنه من جنسه“ [2] انتهىٰ ما في الهداية.

[بھیڑ اور بکری سے مسنہ وہ ہے، جو ایک سال کا ہو اور گائے سے وہ ہے، جو دو سال کا ہو اور اونٹ سے جو پانچ سال کا ہو اور بھینس گائے کے حکم میں ہے]

جذعہ بھیڑ میں سے اس کو کہتے ہیں، جو سال سے کم ہو:

---

① لیکن دیہات والوں کے لیے یہ رخصت کشید کرنا حدیثِ نبوی کے خلاف ہے، کیوں کہ اس میں شہر دیہات کا فرق کیے بغیر تمام مسلمانوں کے لیے یکساں حکم بیان کیا گیا ہے۔

② صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦٣)

③ الهداية (٤/ ٧٥)

"الجذع من الضأن ما تمت له ستة أشهر في مذهب الفقهاء، وذكر الزعفراني رحمه الله أنه ابن سبعة أشهر"[1] انتهیٰ ما في الهداية.

[بھیڑ کا جذعہ وہ ہے، جو چھے ماہ کا ہو چکا ہو۔ زعفرانی نے ذکر کیا ہے کہ وہ سات ماہ کا ہوتا ہے]

مگر بشرط مذکور "قالوا: هذا إذا كانت عظيمة بحيث لو خلط بالثنيان يشتبه علیٰ الناظر من بعيد"[2] انتهیٰ ما في الهداية.

[بشرطیکہ اتنا موٹا تازہ ہو کہ اگر اسے سال بھر کے گلے میں کھڑا کیا جائے تو فرق محسوس نہ ہو]

⑤ پانچویں شرط یہ ہے کہ جانور قربانی کا اتنے عیوب سے خالی ہو: اول یہ کہ اس کا سینگ آدھا یا آدھے سے زیادہ کٹا نہ ہو۔ دوسرے اسی طرح کان کٹا نہ ہو۔ تیسرے کانا یا اندھا نہ ہو۔ چوتھے یہ کہ ظاہر لنگڑا نہ ہو۔ پانچویں یہ کہ بہت بیمار نہ ہو۔ چھٹے یہ کہ اتنا بوڑھا نہ ہو کہ اس کی ہڈی کا گودا باقی نہ رہا ہو۔ ساتویں یہ کہ اس کا کان پھٹا نہ ہو۔

"عن علي رضي الله عنه قال: نهیٰ رسول الله ﷺ أن يضحیٰ بأعضب القرن والأذن. قال قتادة: فذكرت لسعيد بن مسيب فقال: العضب النصف فأكثر من ذلك. رواه الخمسة، وصححه الترمذي، ولكن ابن ماجه لم يذكر قول قتادة إلى آخره، وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «أربع لا يجوز في الأضاحي: العوراء البين عورها، والمريضة البين مرضها، والعرجاء البين ضلعها، والكسير التي لا تنقي» رواه الخمسة وصححه الترمذي"[3] كذا في منتقى الأخبار.

[رسول اللہ ﷺ نے سینگ اور کان کٹے ہوئے کی قربانی سے منع فرمایا ہے۔ سعید بن میتب نے کہا: اگر نصف سے زیادہ کان یا سینگ موجود ہوں تو درست ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "چار طرح کا جانور قربانی میں جائز نہیں: کانا، بیمار، لنگڑا اور بوڑھا یا کمزور جس کی یہ بیماریاں صاف ظاہر ہوں۔"]

وعن علي رضي الله عنه قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن، وأن لا نضحي بمقابلة ولا مدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء. رواه الترمذي و أبو داود والنسائي والدارمي وابن ماجه، وانتهت روايته إلى قوله: والأذن"[4] كذا في المشكاة.

[آپ ﷺ نے فرمایا: آنکھ، کان اچھی طرح دیکھ لیا کرو اور آگے یا پیچھے یا عرض اور طول میں کان کٹا یا پھٹا قربانی نہ کیا کرو]

---

[1] مصدر سابق.
[2] الهداية (٤/ ٧٥)
[3] نيل الأوطار (٥/ ١٧٦)
[4] مشكاة المصابيح (١/ ٣٢٨)

حنفی مذہب میں بھی ان سب عیوب سے خالی ہونا چاہیے اور سوا اس کے دم بھی اس کی نصف سے زیادہ کٹی نہ ہو، مگر یہ کہ سینگ کٹے ہوں یا کان پھٹا، یہ حنفی مذہب میں عیب نہیں ہے۔ کان آدھے سے زیادہ کٹا ہو، تب عیب ہے، ورنہ نہیں۔

"ولا يضحىٰ بالعمياء والعوراء والعرجاء التي لا تمشي إلىٰ المنسك ولا العجفاء. ولا تجزئ مقطوعة الأذن والذنب... ولا التي ذهب أكثر أذنها وذنبها، وإن بقي أكثر الأذن والذنب جائز... ويجوز أن يضحىٰ بالجماء"[1] انتهىٰ ما في الهداية.

[اندھا، کانا، لنگڑا جانور قربانی میں ذبح نہ کیا جائے، جو چل بھی نہ سکتا ہو۔ کان اور دُم کٹا نہ ہو، اگر ان کا اکثر حصہ کٹا ہوا ہو تو جائز نہیں ہے اور اگر اکثر حصہ موجود ہو تو جائز ہے]

عیوب جب معتبر ہیں کہ وقت خریدنے کے موجود ہوں اور جب وقت خریدنے کے جمیع عیوب مذکور سے مبرا تھا اور بہ نیت قربانی کے جمیع عیوب سے سالم خرید لیا، تب کوئی نیا عیب حادث ہوا تو اس کی قربانی صحیح ہے، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:

"وعن أبي سعيد رضی اللہ عنہ قال: اشتريت كبشا أضحي به فعدى الذئب فأخذ الألية قال: فسألت النبي صلی اللہ علیہ وسلم فقال: ضح به.[2] رواه أحمد، وهو دليل علىٰ أن العيب الحادث بعد التعين لا يضر"[3] انتهىٰ كذا في المنتقىٰ.

[میں نے قربانی کے لیے ایک مینڈھا خریدا تو بھیڑیے نے اس پر حملہ کیا اور اس کا ایک چوتڑ کاٹ کر لے گیا۔ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے (مسئلہ) دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم اس کی قربانی کرلو۔" اس سے ثابت ہوا کہ قربانی کے جانور کی تعیین کے بعد پیدا ہونے والا عیب ضرر رساں نہیں ہے]

حنفی مذہب میں امیر ہے تو دوسری بدل لے اور غریب کے لیے وہی صحیح و کافی ہے۔

"وهذا الذي ذكرنا إذا كانت هذه العيوب قائمة وقت الشراء، ولو اشتراها سليمة، ثم تعيب بعيب مانع، إن كان غنيا عليه غيره، وإن كان فقيرا تجزئه هذه، لأن الوجوب علىٰ الغني بالشرع ابتداء لا بالشراء فلم تتعين به، وعلىٰ الفقير بشرائه بنية الأضحية فتعينت"[4] انتهى ما في الهداية.

[یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے یہ تب ہے جب جانور خریدتے وقت یہ عیب موجود ہوں، اگر اس نے صحیح و سالم

---

[1] الهداية (٤/ ٧٣۔ ٧٤)

[2] مسند أحمد (٣/ ٣٢) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣١٤٦) اس کی سند میں جابر جعفی راوی کذاب ہے۔ نیز اس حدیث کی ایک دوسری سند بھی ہے، لیکن وہ "حجاج بن ارطاۃ" اور "عطیہ عوفی" کی وجہ سے سخت ضعیف ہے۔

[3] نيل الأوطار (٥/ ١٧٧)

[4] الهداية (٤/ ٧٤) دیکھیں: مسند أحمد (٣/ ٤٣)

جانور خرید لیا، بعد میں اس کے اندر کوئی مانع عیب پیدا ہوگیا، اگر تو وہ غنی ہے تو اس کی جگہ اور جانور خرید لے، کیوں کہ غنی پر شرعاً ابتدا سے یہ واجب ہے نہ کہ خریدنے کے وقت سے اور فقیر پر قربانی کی نیت سے خریدنے کے ساتھ ہی واجب ہوگیا]

خصی کی قربانی بھی جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے خصی کی قربانی کی ہے:

"وعن عائشة رضي الله عنها قالت: ضحىٰ رسول الله ﷺ بكبشين سمينين عظيمين أملحين أقرنين موجوئين. رواه أحمد"[1] انتهىٰ ما في منتقى الأخبار.

[رسول اللہ ﷺ نے دو مینڈھے، بڑے موٹے، بڑے قد آور، سیاہ آنکھ، سینگ دار خصی ذبح کیے]

بہت سی حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں، بخوفِ تطویل ایک ہی پر اکتفا کیا۔ حنفی مذہب میں بھی ہے:

"ويجوز أن يضحي بالجماء والخصي، لأن لحمهما أطيب، وقد صح عن النبي ﷺ أنه ضحىٰ بكبشين أملحين موجوئين"[2] انتهىٰ ما في الهداية ملخصاً بقدر الحاجة.

[قربانی میں خصی جانور جائز ہے، کیوں کہ اس کا گوشت زیادہ مزے دار ہو جاتا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے خود خصی مینڈھے قربانی میں ذبح کیے]

6. قربانی میں سے ازروئے قرآن و حدیث کے خود کھائے اور فقیروں محتاجوں کو کھلائے۔ کوئی تقید نہیں کہ کس قدر کھائے اور کس قدر فقیروں کو دے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَكُلُوْا مِنْهَا وَ اَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَ الْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦]

''کھاؤ ان میں سے اور کھلاؤ بے سوال فقیر اور سوال کرنے والوں کو۔''

حنفی مذہب میں مستحب ہے کہ تہائی فقیروں، محتاجوں کو دے:

"يأكل من لحم الأضحية، ويطعم الأغنياء والفقراء، ويدخر، ويستحب أن لا ينقص الصدقة عن الثلث"[3] انتهىٰ ما في الهداية ملخصاً.

[قربانی کے گوشت میں سے خود بھی کھائے، اغنیا اور فقرا کو بھی کھلائے اور ذخیرہ بھی کرے، نیز یہ مستحب ہے کہ تیسرے حصے سے کم فقرا میں تقسیم نہ کرے]

7. قصاب کی اجرت قربانی سے نہ دے، اپنے پاس سے علاحدہ دے:

"عن علي رضي الله عنه قال: بعثني النبي ﷺ فقمت علىٰ البدن فأمرني فقسمت لحومها، ثم

[1] مسند أحمد (٦/ ١٣٦) نيل الأوطار (٥/ ١٨٠)
[2] الهداية (٤/ ٧٤)
[3] الهداية (٤/ ٧٦)

أمرني فقسمت جلالها وجلودها، وقال سفيان: حدثني عبد الكريم عن عبد الرحمن بن أبي ليلىٰ عن علي رضی اللہ عنہ قال: أمرني النبي ﷺ أن أقوم على البدن ولا أعطي منها شيئاً في جزارتها"[1] رواه البخاري.

''حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فرمایا آپ نے بھیجا مجھ کو نبی اکرم ﷺ نے، پس کھڑا ہوا میں قربانیوں پر، پس حکم کیا مجھ کو، پس تقسیم کیا میں نے گوشت ان کا، پھر حکم کیا مجھ کو، پس تقسیم کی میں نے جھولیں ان کی اور چمڑے ان کے۔ سفیان رحمہ اللہ نے کہا: حدیث سنائی مجھ کو عبد الکریم نے مجاہد سے اور اس نے عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے، فرمایا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے: حکم کیا مجھ کو پیغمبر خدا ﷺ نے یہ کہ کھڑا ہوں میں قربانیوں پر اور نہ دوں ان سے قصائی کی اجرت میں کچھ۔''

قربانی کے چمڑوں کو یا تو صدقہ کر دے، جیسا کہ حدیث مذکورہ بالا سے ظاہر ہے، یا اس سے کوئی چیز استعمال کی مثل مشک، ڈول وغیرہ کے بنا لے، بیچے نہیں، جیسا کہ حدیثِ مذکورہ بالا سے ظاہر ہے اور حنفی مذہب میں بھی یہی ہے:

"ويتصدق بجلدها، لأنه جزء منها أو يعمل منها آلة يستعمل في البيت كالنطع والجراب والغربال وغيرها"[2] انتهىٰ ما في الهداية. والله أعلم بالصواب.

[اس کی کھال کو صدقہ کر دے، کیوں کہ وہ بھی قربانی کا حصہ ہے، نیز اس سے گھر کے استعمال کی چیزیں بنا سکتا ہے، مثلاً: مشک، تھیلا اور چھلنی وغیرہ]

حرره: العاجز المهين: محمد يٰس الرحيم آبادي ثم العظيم آبادي، عفي عنه.

محمد عبد الحمید غفر اللہ لہ — محمد عبید اللہ (مصنف تحفۃ الہند) — فقیر محمد عبد الحق

امیر الدین ۱۳۰۱ خادمِ شریعت رسول الاداب ابو محمد عبد الوہاب ۱۳۰۰۔

یہ جواب صحیح ہے۔ حرره: أبو العلى محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

## کیا ایک گھر میں ہر متنفس کی طرف سے علاحدہ قربانی کرنی چاہیے؟

**سوال** عید الاضحیٰ میں قربانی ہر متنفس کی جانب سے کرنا چاہیے یا گھر بھر کے لیے ایک جانور کرنا کافی ہوگا؟

**جواب** ہر متنفس کی طرف سے ایک ایک جانور کی قربانی ضروری نہیں ہے، ایک بکری بھی گھر بھر کی طرف سے کافی ہو سکتی ہے۔ منتقی الاخبار میں ہے:

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٦٢٩)

[2] الهداية (٤/ ٧٦)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٢٥٥)

”عن عطاء بن يسار قال: سألت أبا أيوب الأنصاري: كيف كانت الضحايا فيكم على عهد رسول اللهﷺ؟ قال: كان الرجل في عهد النبيﷺ يضحي بالشاة عنه، وعن أهل بيته، فيأكلون ويطعمون، حتى تباهى الناس فصار كما ترى“ رواه ابن ماجه والترمذي وصححه.[1]

[عطا بن یسار نے ابو ایوب انصاری سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں تمھاری قربانیاں کیسی ہوا کرتی تھیں؟ کہنے لگے: ایک آدمی اپنے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک بکری ذبح کرتا تھا، چنانچہ وہ خود بھی کھاتے اور لوگوں کو بھی کھلاتے، پھر لوگ اس میں فخر کرنے لگے۔ اب جو حالت ہے، وہ تم دیکھ ہی رہے ہو]

سنن ابو داود میں ہے:

”عن جابر بن عبد الله قال: شهدت مع رسول اللهﷺ الأضحى بالمصلى فلما قضى خطبته نزل عن منبره، وأتي بكبش فذبحه رسول اللهﷺ بيده، وقال: بسم الله والله أكبر، هذا عني وعن من لم يضح عن أمتي“[2]

[جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عیدگاہ میں گیا، جب آپ نے خطبہ مکمل کر لیا تو منبر سے اترے پھر ایک مینڈھا لایا گیا تو آپ نے اپنے ہاتھ سے اسے ذبح کیا اور کہا: ”بسم اللہ واللہ اکبر“ یہ میری طرف سے اور میری امت کے ہر اس آدمی کی طرف سے ہے، جو قربانی نہ کر سکے]

قاضی شوکانی پہلی حدیث کے تحت نیل الاوطار میں لکھتے ہیں:

”فيه دليل على أن الشاة تجزئ عن أهل البيت، لأن الصحابة كانوا يفعلون ذلك في عهده صلى الله عليه وسلم، والظاهر اطلاعه فلا ينكر عليهم، ويدل على ذلك أيضاً حديث: على كل أهل بيت في كل عام أضحية... إلى قوله: والحق أنها تجزئ عن أهل البيت، وإن كانوا مائة نفس أو أكثر، كما قضت بذلك السنة“[3] انتهى، والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

[اس میں دلیل ہے کہ ایک بکری ایک گھر کی طرف سے کافی ہے، کیوں کہ صحابہ ایسا کیا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو اس کی اطلاع تھی۔ آپ نے ان پر انکار نہیں کیا، نیز یہ حدیث بھی دلیل ہے کہ ہر سال میں ہر گھر والے پر ایک قربانی ہے۔ سچ یہ ہے کہ گھر والوں کی طرف سے ایک ہی بکری کافی ہے، اگرچہ وہ سو یا سو سے بھی زیادہ افراد ہوں، سنت نے یہی فیصلہ کیا ہے]

---

[1] نيل الأوطار (٥/ ١٨١) نیز دیکھیں: سنن الترمذي، رقم الحديث (١٥٠٥) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣١٤٧)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨١٠)

[3] نيل الأوطار (٥/ ١٨٢)

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## کون سے جانور کی قربانی کرنا زیادہ بہتر ہے؟

**سوال** دنبہ، بھیڑ، بکریوں کی قربانی بہتر ہے یا گائے اور اونٹ کی؟

**جواب** اونٹ کی قربانی افضل و بہتر ہے، پھر گائے کی قربانی افضل و بہتر ہے، پھر دنبہ بھیڑ، بکریوں کی قربانی افضل ہے۔ یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور علما کا مذہب ہے اور میرے نزدیک یہی قول راجح ہے۔ مشکات میں ہے:

عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة علىٰ باب المسجد يكتبون الأول فالأول، ومثل المهجر كمثل الذي يهدي بدنة، ثم كالذي يهدي بقرة، ثم كبشا، ثم دجاجة، ثم بيضة؛ فإذا خرج الإمام طووا الصحف، و يستمعون الذكر»[2]

[ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب جمعے کا دن ہوتا ہے تو فرشتے مسجد کے دروازے پر کھڑے ہو جاتے ہیں، پہلے اور اس کے بعد آنے والوں کے ثواب کو لکھتے رہتے ہیں۔ صبح سویرے آنے والے کو اونٹ کی قربانی ذبح کرنے والے کی طرح، اس کے بعد گائے والے کی طرح، پھر مینڈھا قربانی کرنے والے کی طرح، اس کے بعد مرغی اور اس کے بعد انڈا اللہ کی راہ میں دینے کا ثواب ملتا ہے، لیکن جب امام خطبے کے لیے برآمد ہوتا ہے تو فرشتے دفاتر لپیٹ کر ذکرِ الٰہی سننے میں مصروف ہو جاتے ہیں]

عمدۃ القاری شرح بخاری میں علامہ عینی لکھتے ہیں:

"وفيه، أي في حديث أبي هريرة المذكور، أن التضحية من الإبل أفضل من البقر؛ لأنهﷺ قدمها أولا، وتلاها بالبقرة، وأجمعوا عليه في الهدايا، واختلفوا في الأضحية؛ فمذهب أبي حنيفة والشافعي والجمهور أن الإبل أفضل، ثم البقر، ثم الغنم كالهدايا، ومذهب مالك أن الغنم أفضل، ثم البقر، ثم الإبل؛ قالوا: لأن النبيﷺ ضحى بكبشين، وهو فداء إسماعيل عليه الصلاة والسلام"[3]

[ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ اونٹ کی قربانی گائے کی قربانی سے افضل ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے اس کو مقدم رکھا ہے، اس کے بعد گائے کا ذکر کیا ہے، ہدایا (حج کی قربانی) کے

[1] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٢٤٤)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٨٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٥٠)

[3] عمدة القاري (٦/ ١٧٣)

بارے میں ان کا اتفاق و اجماع ہے، البتہ اضحیہ (عید کی قربانی) کے بارے میں انھوں نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ ابوحنیفہ، شافعی اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اونٹ کی قربانی افضل ہے، پھر گائے، پھر بھیڑ بکری کی ہدایا کی طرح، جب کہ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ بکری افضل ہے، پھر گائے، پھر اونٹ، ان کا کہنا ہے کہ اس لیے کہ نبی مکرم ﷺ نے دو مینڈھے قربانی کیے تھے اور اسماعیل علیہ السلام کے فدیے میں بھی مینڈھا ہی دیا گیا تھا]

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وفيه، أي: في حديث أبي هريرة المذكور أن التقرّب بالإبل أفضل من التقرب بالبقر، وهو بالاتفاق في الهدي، واختلف في الضحايا، والجمهور على أنها كذلك، وقال الزين بن المنير: فرق مالك بين التقربين باختلاف المقصودين، لأن أصل مشروعية الأضحية التذكير بقصة الذبيح، وهو قد فدى بالغنم، والمقصود بالهدي التوسعة على المساكين فناسب البدن"[1] انتهى، والله تعالىٰ أعلم.

[ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ اونٹ (کی قربانی) دے کر تقرب حاصل کرنا گائے کے ساتھ تقرب حاصل کرنے سے افضل ہے۔ چنانچہ ہدی کے بارے میں تو یہ اتفاقی موقف ہے، البتہ عام قربانیوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ضحایا میں بھی اسی طرح ہے، جب کہ زین بن منیر نے کہا ہے: امام مالک نے دونوں قربانیوں کے مقاصد مختلف ہونے کا فرق کیا ہے، اس لیے کہ عام قربانی کی مشروعیت میں اصل ذبیح علیہ السلام کے قصے کی یاد دہانی ہے، جن کے فدیے میں بکری (یا مینڈھا) کی قربانی دی تھی، جبکہ ہدی سے مقصود مساکین پر وسعت کرنا ہے تو اس کے لیے اونٹ ہی مناسب ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه. (١٤/ ربيع الأول ١٣٣٩هـ)

## قربانی کے جانور کی عمر:

**سوال** شرعاً قربانی کے جانور کی عمر سال کے حساب سے معتبر ہے یا دانت کے حساب سے؟

مرسلہ: مولوی عبدالعلیم مالدھی از محلہ چیت گنج شہر بنارس مسجد مولوی نذیر الدین صاحب

**جواب** شرعاً قربانی کے جانور کی عمر دانت کے حساب سے معتبر ہے۔ احادیثِ صحیحہ صریحہ سے ثابت ہے کہ قربانی کے جائز ہونے کے لیے قربانی کے جانور کا مسنہ اور ثنیہ ہونا ضروری ہے۔ مسنہ اور ثنیہ اس جانور کو کہتے ہیں، جو دودھ کے اگلے دونوں دانت گرا دے، پس جب بکری یا بکرا اگلے دانت گرا دے تو اس کی قربانی بلاشبہہ جائز و درست ہے، اگرچہ ایک سال کا پورا نہ ہوا ہو، اسی طرح گائے بیل جب اگلے دانت گرا دیں تو ان کی قربانی درست

[1] فتح الباري (٢/ ٣٦٨)

ہے، اگر چہ وہ دو سال کے پورے نہ ہوں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"قال: أهل اللغة: المسن الثني الذي يلقي سنه، ويكون في ذات الخف في السنة السادسة، وفي ذات الظلف والحافر في السنة الثالثة"[1] انتهىٰ

[اہلِ لغت نے کہا ہے: مسنہ وہ جانور ہے جو اپنے دانت گرا دے۔ یہ عمل بڑے بڑے ٹاپ والے جانوروں (اونٹ) میں چھٹے سال میں ہوتا ہے اور کھر، ناخن والے جانوروں (گائے، بکری) میں تیسرے سال میں ہوتا ہے]

صحاح جوہری میں ہے:

"الثني الذي يلقي ثنيته ويكون ذلك في الظلف والحافر في السنة الثالثة وفي الخف في السنة السادسة"[2] انتهىٰ

[ثنی وہ جانور ہے جو اپنے اگلے دو دانت گرا دے۔ یہ عمل ناخن اور کھر والے جانوروں (گائے، بکری) میں تیسرے سال اور بڑے ٹاپ والے جانوروں (اونٹ) میں چھٹے سال میں ہوتا ہے]

نیز محکم میں ہے:

"الثني من الإبل الذي يلقى ثنيته وذلك في السادسة، ومن الغنم الداخل في السنة الثالثة تيسا كان أو كبشا"[3] انتهىٰ

[اونٹ میں ثنی وہ ہے جو اپنے اگلے دو دانت گرا دے۔ یہ ایسا چھٹے سال میں ہوتا ہے اور بکری میں جب وہ تیسرے سال میں داخل ہو جائے، خواہ وہ بکرا ہو یا مینڈھا]

واضح رہے کہ اہلِ لغت نے جو یہ لکھا ہے کہ بکری اور گائے بیل اس وقت مسنہ اور ثنی ہوتے ہیں، جبکہ وہ تیسرے سال میں داخل ہوں اور اونٹ اس وقت مسنہ اور ثنی ہوتا ہے جبکہ چھٹے سال میں داخل ہو تو ان کی یہ تعیین و تحدید باعتبار اپنے ملک اور آب و ہوا کے ہے۔ بعض ملکوں میں ایسا ہی ہوتا ہے اور بعض ملکوں میں دو برس سے کم میں بکری اور گائے بیل کے دانت گر جاتے ہیں، پس اصل اعتبار دانت گرا دینے کا ہے۔ مسنہ اور ثنی کے معنی میں کسی خاص برس اور عمر کی قید نہیں ہے۔ اگر گائے بیل تیسرے برس میں داخل ہو جائیں اور اگلے دانت نہ گرائیں تو ان کی قربانی ہرگز جائز نہیں ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

[1] فتح الباري (١٠/ ١٤)

[2] الصحاح للجوهري (٧/ ١٤٥)

[3] المحكم والمحيط الأعظم (١٠/ ١٩٩)

## گائے اور اونٹ کی قربانی میں کتنے آدمی شامل ہو سکتے ہیں؟

**سوال** گائے میں سات آدمی اور اونٹ میں دس آدمی کے شریک ہونے کا حکم خاص ہدی میں ثابت ہے یا قربانی میں بھی ثابت ہے؟

**جواب** قربانی میں بھی ثابت ہے۔ سبل السلام (۱/ ۱۷٦) میں ہے:

"يندب لبس أحسن الثياب، والتطيب بأجود الأطياب في يوم العيد، ويزيد في الأضحى الضحية بأسمن ما يجد، لما أخرجه الحاكم من حديث الحسن السبط قال: أمرنا رسول اللهﷺ في العيدين أن نلبس أجود ما نجد، وأن نتطيب بأجود ما نجد، و أن نضحي بأسمن ما نجد: البقرة عن سبعة، والجزور عن عشرة، وأن نظهر التكبير و علينا السكينة والوقار. قال الحاكم بعد إخراجه من طريق إسحاق بن بزرج: لو لا جهالة إسحاق هذا لحكمت للحديث بالصحة. قلت: وليس بمجهول، فقد ضعفه الأزدي، ووثقه ابن حبان. ذكره في التلخيص.[1] انتهىٰ والله أعلم وعلمه أتم.

[بہترین کپڑے پہننا اور بہترین خوشبو لگانا عید کے روز مستحب ہے اور قربانی کی عید میں یہ بھی مستحب ہے کہ موٹی تازی قربانی کی جائے۔ رسول اللہ ﷺ نے عیدین کے متعلق ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اپنے بہترین کپڑے پہنیں، اپنی بہترین خوشبو لگائیں اور سب سے موٹی قربانی کریں۔ گائے سات آدمیوں کی طرف سے اور اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے اور تکبیریں بلند آواز سے پڑھیں اور سکینت اور وقار کو ہاتھ سے نہ جانے دیں]

سید محمد نذیر حسین — كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## حالتِ اقامت میں گائے میں سات قربانیوں کی شراکت درست ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک بقرہ میں سات آدمی کی مختلف بیوت میں سے بحالتِ اقامت شرکت جائز ہے یا نہیں؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سفر اور ہدی کے سوا شرکت جائز نہیں، بلکہ قربانی نہیں ہوگی اور ثبوت میں ابن عباس کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں:

"عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كنا مع رسول اللهﷺ في سفر فحضر الأضحىٰ فاشتركنا في البقرة سبعة وفي البعير عشرة"[3]

---

[1] المستدرك للحاكم (۴/ ۲۵۷) نیز دیکھیں: المعجم الكبير (۳/ ۹۱) امام حاکم اور ذہبی رحمہ اللہ نے اس کی سند میں ایک راوی "اسحاق بن بزرج" کو مجہول بتایا ہے۔ کسی نے اس کی توثیق نہیں کی اور اکیلے امام ابن حبان کی توثیق معتبر نہیں، کیوں کہ وہ کثرت سے مجہول راویوں کو ثقات میں ذکر کر دیتے ہیں، لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہے۔

[2] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۲۴۰)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (۱۵۰۱) سنن النسائي، رقم الحديث (۴۳۹۲) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۳۱۳۱)

[عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ہم لوگ ایک سفر میں رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ تھے کہ عید الاضحیٰ آ گئی، چنانچہ ہم سات سات آدمی ایک گائے اور دس دس آدمی ایک اونٹ (کی قربانی) میں شریک ہوئے]

نیز جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں:

"عن جابر أن النبي ﷺ قال: البقرة عن سبعة، والجزور عن سبعة"[1]

[جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بلاشبہہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ''گائے سات آدمیوں کی طرف سے اور اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے قربانی کی جائے'']۔

ایک اور روایت، جو موطا امام مالک میں ہے، پیش کرتے ہیں:

"قال يحيىٰ: قال مالك ...إلىٰ أن قال: فأما أن يشتري النفر البدنة أو البقرة أو الشاة، ويشتركون فيها في النسك والضحايا فيخرج كل إنسان منهم حصته من ثمنها، ويكون له حصته من لحمها فإن ذلك يكره، وإنما سمعنا الحديث أنه لا يشترك في النسك، وإنما يكون عن أهل البيت الواحد. مالك عن ابن شهاب أنه قال: ما نحر رسول الله ﷺ عنه وعن أهل بيته إلا بدنة واحدة أو بقرة واحدة.[2] قال مالك: لا أدري أيتهما قال ابن شهاب؟"[3]

[یحییٰ نے کہا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا: ... یہاں تک کہ انھوں نے کہا: اگر اس طرح ہو کہ ایک جماعت مل کر اونٹ یا گائے یا بکری خریدے اور وہ نسک وضحایا میں مشترک ہو جائیں، ان میں سے ہر شخص اپنی دی ہوئی قیمت کا حصہ نکال لے اور اس کو اسی کے برابر گوشت کا حصہ ملے گا تو یہ مکروہ ہے۔ ہم نے حدیث سنی ہے کہ نسک میں اشتراک نہیں ہوگا، وہ تو صرف ایک گھر والوں کی طرف سے ہوگی۔ مالک نے ابن شہاب سے بیان کیا کہ انھوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی طرف سے اور اپنے اہلِ بیت کی طرف سے ایک اونٹ یا ایک گائے کی قربانی دی۔ مالک کہتے ہیں: مجھے نہیں معلوم کہ ان میں سے کون سی بات ابن شہاب نے کہی ہے]

مرسلہ: مولوی عبدالعلیم مالدھی از محلہ چیت گنج شہر بنارس مسجد مولوی نذیر الدین صاحب

**جواب** بحالتِ اقامت ایک بقرہ (گائے بیل) میں مختلف بیوت میں سے سات آدمی کی شرکت جائز ہے۔ سبل السلام (۱/ ۱۷۶) میں ہے:

---

1. صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۳۱۸) سنن أبي داود، رقم الحديث (۲۸۰۸)
2. امام ابن شہاب زہری کے ارسال کی بنا پر یہ حدیث ضعیف ہے۔
3. موطأ الإمام مالك (۲/ ۴۸۶)

”يندب لبس أحسن الثياب والتطيب بأجود الأطياب في يوم العيد، ويزيد في الأضحىٰ الضحية بأسمن ما يجد، لما أخرجه الحاكم من حديث الحسن السبط قال: أمرنا رسول الله ﷺ في العيدين أن نلبس أجود ما نجد، وأن نتطيب بأجود ما نجد وأن نضحي بأسمن ما نجد، البقرة عن سبعة والجزور عن عشرة، وأن نظهر التكبير والسكينة والوقار. قال الحاكم بعد إخراجه من طريق إسحاق بن بزرج: لولا جهالة إسحاق هذا، لحكمت للحديث بالصحة. قلت: وليس بمجهول، فقد ضعفه الأزدي ووثقه ابن حبان، ذكره في التلخيص“[1]

[بہترین کپڑے پہننا اور بہترین خوشبو لگانا عید کے روز مستحب ہے اور قربانی کی عید میں یہ بھی مستحب ہے کہ موٹی تازی قربانی کی جائے۔ رسول اللہ ﷺ نے عیدین کے متعلق ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اپنے بہترین کپڑے پہنیں، اپنی بہترین خوشبو لگائیں اور سب سے موٹی قربانی کریں۔ گائے سات آدمیوں کی طرف سے اور اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے اور تکبیریں بلند آواز سے پڑھیں اور سکینت اور وقار کو ہاتھ سے نہ جانے دیں]

جامع ترمذی میں ہے:

”عن حجية بن عدي عن علي قال: البقرة عن سبعة. قلت: فإن ولدت؟ قال: اذبح ولدها معها. قلت: فالعرجاء؟ قال: إذا بلغت المنسك... الحديث“[2]

اس حدیث کا ترجمہ بقدرِ ضرورت یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ بقرہ سات آدمی کی طرف سے جائز ہے اور لنگڑا جانور اگر منسک، یعنی مصلی تک پہنچ سکے تو اس کی قربانی جائز ہے۔

حضرت علی کی اس حدیث سے بھی بحالتِ اقامت مختلف بیوت سے سات آدمیوں کی شرکت کا جواز ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس میں نہ سفر کی قید ہے نہ حج وعمرہ کی، بلکہ اس حدیث میں لفظ ”إذا بلغت المنسك“ سے اس حدیث کا حضر سے متعلق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ سفر اور ہدی کے سوا شرکت جائز نہیں...الخ ان کا یہ قول صحیح نہیں ہے، نیز یہ لوگ جو اپنے اس قول کے ثبوت میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث مذکور اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور سے استدلال کرتے ہیں، سو ان کا یہ استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث سفر کے ساتھ اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہدی کے ساتھ

[1] المعجم الكبير (٣/ ٩٠) المستدرك (٤/ ٢٥٦) شعب الإيمان (٣/ ٣٤٢) امام حاکم رحمہ اللہ کا قول راجح ہے کہ اس کی سند میں اسحاق بن بزرج مجہول ہے، کیوں کہ امام ابن ابی حاتم نے بھی اسے کسی قسم کی جرح وتعدیل کے بغیر ذکر کیا ہے اور امام ازدی نے بھی ضعیف قرار دیا ہے۔ رہا امام ابن حبان کا اسے کتاب الثقات میں ذکر کرنا تو اس بارے میں ان کا تساہل معروف ومعلوم ہے، لہٰذا یہ حدیث ضعیف ہے۔

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (١٥٠٣)

مختص نہیں۔ عدمِ اختصاص پر حضرت علی اور حضرت حسن رضی اللہ عنہما کی وہ دونوں حدیثیں، جو اوپر مذکور ہوئیں، واضح دلیل ہیں۔ صاحبِ سبل السلام حدیثِ جابر رضی اللہ عنہ کے تحت میں لکھتے ہیں:

"دل الحديث على جواز الاشتراك في البدنة والبقرة، وأنهما يجزيان عن سبعة، وهذا في الهدي، ويقاس عليه الأضحية، بل قد ورد فيها نص فأخرج الترمذي والنسائي من حديث ابن عباس قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فحضر الأضحىٰ فاشتركنا في البقرة سبعة، وفي البعيرة عشرة"[1]

[یہ حدیث اونٹ اور گائے (کی قربانی) میں شرکت کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ بلاشبہہ وہ دونوں سات افراد کی طرف سے کفایت کرتے ہیں، یہ ہدی کے بارے میں حکم ہے اور اضحیہ کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا، بلکہ اس پر نص وارد ہوئی ہے۔ ترمذی و نسائی میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں تھے، عید الاضحیٰ کا وقت آ گیا تو ہم نے گائے کی قربانی میں سات اور اونٹ میں دس افراد نے شرکت کی] هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

## ہرن اور بکری سے پیدا ہونے والے بچے کو عقیقہ یا قربانی میں ذبح کرنا:

**سوال** ہرن اور بکری سے جو بچہ پیدا ہوا اور برس روز کا یا زیادہ کا ہوگیا تو قربانی وعقیقہ اس بچے کا درست ہے یا نہیں؟

**جواب** ہرن اور بکری سے جو بچہ پیدا ہوا، اگر وہ مشابہ ہرن کے ہے تو اس کی قربانی وعقیقہ ناجائز ہے اور اگر وہ مشابہ ہرن کے نہ ہو تو اس کی قربانی وعقیقہ جائز ہے، لیکن دو برس سے کم کا نہیں ہونا چاہیے:

"ولا يجزئ دون الثني من المعز، وهو ما استكمل سنتين، وطعن في الثالثة"[2] هكذا في الروضة الندية"

[بکری کا بچہ ثنی ہی جائز ہے، اس سے کم عمر کا جائز نہیں، اور ثنی وہ ہے، جس کے دو سال پورے ہو چکے ہوں اور تیسرا سال شروع ہو جیسا کہ روضہ ندیہ میں ہے] والله أعلم

حرره: السيد عبد الحفيظ، عفي عنه — سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** واضح ہو کہ ہرن اور بکری سے جو بچہ پیدا ہو، وہ اگر بکری ہے تو قربانی درست ہے اور اگر بکری نہیں ہے تو

---

[1] [سبل السلام: ٤/ ٩٥] عن قتادة عن أنس بن مالك و سعيد بن المسيب والحسن كلهم قالوا: البقرة عن سبعة، يشتركون فيها، وإن كانوا من غير أهل دار واحدة (المحلى: ٧/ ٣٨٢) [عبدالسمیع مبارکپوری]

[2] الروضة الندية (٢/ ٢٢١) بکری کے بچے کے دو دانتا ہونے کی شرط قربانی کے لیے ہے، عقیقہ کے لیے نہیں اور مولف روضہ رحمہ اللہ بھی محولہ بالا مقام پر دو دانتا ہونے کی شرط قربانی کے لیے ذکر کر رہے ہیں، عقیقہ کے لیے نہیں۔ واللہ أعلم بالصواب.

اس کی قربانی درست نہیں ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وقيل: إذا نزا ظبي علىٰ شاة أهلية فإن ولدت شاة تجوز التضحية، وإن كانت ظبيا لا تجوز"[1] انتهىٰ

[اگر ہرن بکری سے مجامعت کرے تو اگر بکری کا بچہ بکری کے مشابہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہے اور اگر ہرن کے مشابہ ہو تو جائز نہیں ہے]

یہی قول حق معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بکری کی قربانی کا حکم ہے اور ہرن کی قربانی جائز نہیں، لیکن اگر ایسا بچہ ہوا کہ نہ اس کو بکری کہہ سکتے ہیں اور نہ ہرن تو اس کی بھی قربانی جائز نہیں ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## کیا کافروں کی دل شکنی کی وجہ سے گائے کی قربانی ترک کر دینا جائز ہے؟

**سوال** کافروں کی دل شکنی کی وجہ سے گائے کی قربانی ترک کر دینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ خصوصاً ایسے وقت میں کہ تمام قصبات اور شہروں میں سیکڑوں گائیں روز مرہ کھانے کے لیے ذبح ہوتی ہیں اور اگر بالفرض تمام قصبوں اور شہروں میں گائے ذبح کرنا موقوف ہوجائے تو ایسی صورت میں مسلمانوں کو کافروں کی دل جوئی کے لیے گائے کی قربانی ترک کر دینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

سائل: محمد اسماعیل، از موضع ٹکرا عثمان، تحصیل نواب گنج، ضلع بارہ بنکی

**جواب** کافروں کی دل شکنی کے خیال سے یا کافروں کی دل جوئی کے لیے قربانی ترک کر دینا شرعاً ہرگز جائز نہیں ہے، اگرچہ تمام قصبات اور شہروں میں گائے کا ذبح کرنا موقوف ہوجائے۔ آج کل ملک ہندوستان میں کافروں کی دل جوئی کے لیے جن مسلمانوں نے گائے کی قربانی ترک کر دی ہے یا ترک کرنے کو جائز و درست بتاتے ہیں، وہ میرے نزدیک سخت غلطی پر ہیں۔ والله تعالىٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه. (١٤/ ربيع الأول ١٣٣٩هـ)

## قربانی کتنے دن تک کرنا درست ہے؟

جواب فتویٰ مولوی عبدالرحمٰن صاحب (مدرس مدرسہ مفتاح الہدیٰ، صدر بازار دہلی) از قدوۃ العلماء المحققین و عمدۃ البلغاء المدققین و جامع العلوم الشرعیۃ ومکمل الفنون الادبیۃ مولانا ابو العلیٰ محمد عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وأصحابه

[1] الفتاویٰ الهندية (٥/ ٢٩٧)

[2] فتاویٰ نذیریه (٣/ ٢٤١)

أجمعين، أما بعد!

واضح ہو کہ مولوی عبدالرحمان صاحب پشاوری کا یہ فتویٰ کہ ''قربانی صرف ایک روز بقر عید کے دن سنت ہے اور گیارھویں، بارھویں، تیرھویں کو قربانی کرنی ناجائز ہے۔'' نیا فتویٰ نہیں ہے، بلکہ داود ظاہری کا بھی یہی فتویٰ ہے اور ابن سیرین اور حمید بن عبدالرحمٰن کا بھی یہی قول بیان کیا جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ فتویٰ کیسا ہے؟ مدلل اور قابلِ قبول ہے یا نہیں؟ سو واضح رہے کہ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ بقر عید کے دن قربانی کرنا اولیٰ اور افضل ہے۔ آنحضرت ﷺ اور صحابہ (رضی اللہ عنہم) کے زمانے میں عموماً اسی پر عمل درآمد تھا، لیکن ساتھ اس کے گیارھویں، بارھویں، تیرھویں کو قربانی ہرگز ناجائز نہیں۔ یہی مذہب ہے تمام سلف و خلف (رحمہم اللہ) کا اور یہی حق ہے، موطا امام مالک میں ہے:

''عن نافع، عن عبد الله بن عمر قال: الأضحى يومان بعد الأضحى''[1]

یعنی حضرت عبداللہ بن عمر (رضی اللہ عنہما) نے کہا کہ یومِ اضحیٰ کے بعد دو دن قربانی کے ہیں۔

سند اس روایت کی بہت صحیح ہے، نیز اسی کتاب میں ہے: ''مالك بلغه عن علي بن أبي طالب مثل ذلك''[2] یعنی حضرت علی (رضی اللہ عنہ) سے بھی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کے مثل مروی ہے۔ حافظ ابن عبدالبر نے اس روایت کو زر کے طریق سے بایں لفظ روایت کیا ہے:

''عن علي قال: الأيام المعدودات يوم النحر ويومان بعده، اذبح في أيها شئت وأفضلها أولها''[3]

یعنی علی (رضی اللہ عنہ) نے کہا کہ ایامِ معدودات سے مراد یوم نحر ہے اور دو دن اس کے بعد، ان تینوں دنوں میں سے جس روز چاہو قربانی کرو اور ان میں سے پہلا دن افضل ہے۔

امام مالک نے علی رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو بلاغاً روایت کیا ہے۔ علامہ زرقانی شرح موطا (۱/۲۶) میں لکھتے ہیں: ''بلاغه ليس من الضعيف'' یعنی امام مالک کا بلاغ ضعیف نہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ان دونوں روایتوں سے صاف معلوم ہوا کہ گیارھویں اور بارھویں کو قربانی کرنا ناجائز نہیں۔ اگر کوئی کہے کہ یہ دونوں روایتیں موقوف ہیں، یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے اور روایاتِ موقوفہ حجت نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں روایتیں اگرچہ موقوف ہیں، لیکن حکماً مرفوع ہیں، اس واسطے کہ یہ ایسا قول ہے جس میں رائے کو دخل نہیں۔ علامہ زرقانی لکھتے ہیں:

''قال الطحاوي: مثل هذا لا يكون رأيا فدل أنه توقيف''[4]

---

[1] موطأ الإمام مالك (۲/ ٤٧٨)

[2] المصدر السابق.

[3] التمهيد لابن عبد البر (۲۳/ ۱۹۷)

[4] شرح الزرقاني (۳/ ۱۰۳)

[امام طحاوی نے کہا ہے: اس طرح کی بات رائے سے نہیں کہی جا سکتی جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ توقیفی حکم ہے]

موقوف روایت جو حکماً مرفوع ہوتی ہیں، بالاتفاق حجت ہیں۔ نیز مسند احمد بن حنبل وغیرہ میں ہے:

"عن جبير بن مطعم، عن النبيﷺ: أيام التشريق كلها أيام ذبح"[1]

یعنی تشریق کے کل دن قربانی کے دن ہیں۔"

یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور بعض طریق بعض کے مقوی ہیں۔ علامہ شوکانی درر بہیہ میں لکھتے ہیں:

"ووقتها بعد صلاة عيد النحر إلى آخر أيام التشريق"[2] انتهىٰ

[اس (قربانی) کا وقت عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد سے لے کر ایامِ تشریق کے آخر تک ہے]

اس کی شرح "الروضة الندية" میں ہے:

"لحديث جبير بن مطعم عن النبيﷺ قال: كل أيام التشريق ذبح" أخرجه أحمد وابن حبان في صحيحه والبيهقي، وله طرق يقوي بعضها بعضا، وقد روي أيضا من حديث جابر وغيره، وقد روي ذلك عن جماعة من الصحابة ومن بعدهم"[3] انتهىٰ

[جبیر بن مطعم نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "تمام ایامِ تشریق قربانی کے دن ہیں۔"]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تخریج ہدایہ میں اس حدیث کی تخریج اس طرح کی ہے:

"حديث: أيام التشريق كلها أيام ذبح. أحمد وابن حبان من حديث جبير بن مطعم من رواية عبد الرحمن بن أبي حسين عنه، وأورده البزار من هذا الوجه، وقال: إنه منقطع ، وأخرجه الدارقطني من وجهين آخرين موصولين، فيهما ضعف، أخرج أحدهما البزار، وأخرجه أحمد والبيهقي من طريق سليمان بن موسىٰ عن جبير بن مطعم، وهي منقطعة أيضاً"[4] انتهىٰ

[حدیث: "تمام ایامِ تشریق قربانی کے دن ہیں" کو احمد و ابن حبان نے جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے عبد الرحمان بن ابی حسین سے روایت کیا ہے۔ اس کو بزار نے اس سند سے بیان کیا ہے اور کہا ہے:

---

[1] مسند أحمد (٤/ ٨٢) صحيح ابن حبان (٩/ ١٦٦)

[2] الدرر البهية (ص: ١٩)

[3] الروضة الندية (٢/ ٢٢٠)

[4] الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر (٢/ ٢١٥)

بلاشبہ یہ منقطع ہے، لیکن اس کو دارقطنی نے دو دوسری موصول سندوں سے بیان کیا ہے۔ البتہ ان دونوں میں ضعف ہے۔ ان میں سے ایک سند سے بزار نے بھی اسے بیان کیا ہے۔ احمد اور بیہقی نے سلیمان بن موسیٰ سے روایت کیا ہے اور وہ جبیر بن مطعم سے روایت کرتے ہیں، لیکن وہ بھی منقطع ہے]

اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ گیارھویں، بارھویں، تیرھویں کو قربانی کرنا ناجائز نہیں۔ اگر کوئی کہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، لہٰذا قابلِ احتجاج نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور بعض طرق بعض کے مقوی ہیں، نیز اس آیت کے ساتھ: ﴿وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْۤ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ﴾ [الحج: ٢٨] سے اس حدیث کی تائید وتقویت ہوتی ہے، جیسا کہ ظاہر ہے، لہٰذا یہ حدیث ضرور قابلِ احتجاج ہے۔

الحاصل گیارھویں، بارھویں، تیرھویں ذوالحجہ کو قربانی کرنا بلاشبہ جائز ہے اور داود ظاہری وغیرہ نے جو ان دنوں میں قربانی کو ناجائز بتایا ہے، ان کا قول کسی دلیلِ صحیح سے ثابت نہیں ہوتا۔ جو دلیل وہ پیش کرتے ہیں، اس سے ان کا مطلوب ثابت نہیں ہوتا۔ ان لوگوں کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے:

"قال فأي يوم هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: أليس يوم النحر؟..." [1]

[آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کون سا دن ہے؟ ہم نے کہا: اللہ اور اس کا رسول ہی جانتے ہیں تو آپ ﷺ خاموش ہو گئے، حتی کہ ہم نے یہ گمان کیا کہ شاید آپ ﷺ اس کے اصل نام کے علاوہ کوئی نام بتائیں گے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: کیا یہ قربانی کا دن نہیں؟]

استدلال کی تقریر یوں کرتے ہیں کہ "یوم النحر" میں "یوم" کا لفظ "النحر" کی طرف مضاف ہے اور "النحر" میں الف ولام جنس کا ہے، پس "یوم النحر" کے لفظ سے ثابت ہوا کہ بقرعید کا دن جنسِ نحر کا دن ہے اور جب جنسِ نحر کا دن فقط بقرعید کا دن ٹھہرا تو بقرعید کے روز کے سوا گیارھویں، بارھویں، تیرھویں کو قربانی کرنا ناجائز ہوا۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ "النحر" میں الف و لام جنس کے لیے ہونا غیر مسلم ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس میں الف لام عہد کے لیے ہے اور معہود دسویں تاریخ کا نحر ہے، جس پر اس وقت عموماً عمل درآمد تھا۔ وإذا جاء الاحتمال بطل الإستدلال. علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں جمہور کی طرف سے اس دلیل کا جواب اس طرح نقل کیا ہے:

"وأجاب الجمهور بأن المراد من النحر الكامل الأفضل، الألف واللام كثيرا ما تستعمل للكمال، نحو: "ولكن البر..." و "إنما الشديد الذي يملك نفسه" ولذا قيل: اليوم الأول أفضل الأيام..." [2]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٧٩)

[2] إرشاد الساري للقسطلاني (٨/ ٣٠١)

خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ "النحر" میں الف و لام کمال کے لیے ہے اور الف و لام کمال کے واسطے کثرت سے استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ آیت ﴿وَلٰكِنَّ الْبِرَّ...﴾ میں اور حدیث: «وإنما الشديد الذي يملك نفسه...» [1] میں ہے۔ اسی سبب سے کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں پہلا دن افضل ہے۔ علامہ ممدوح پھر لکھتے ہیں:

"وقال القرطبي: التمسك بإضافة النحر إلى اليوم الأول ضعيف مع قوله تعالیٰ: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ﴾ [الحج: ٢٨]" [2]

خلاصہ اس کا یہ ہے کہ آیت ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ... الخ﴾ سے ثابت ہوتا ہے کہ قربانی کے چند معلوم دن ہیں، پس اس آیت کے ہوتے ہوئے یومِ اول کی طرف "نحر" کی اضافت سے استدلال کرنا ضعیف ہے۔

علامہ عینی شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

"وقال ابن بطال: ليس استدلال من استدل بقوله عليه السلام... بشيء، لأن النحر في أيام منى قد فعله الخلف والسلف، وجرى عليه العمل في جميع الأمصار" [3]

یعنی ابن بطال نے کہا ہے کہ جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کے قول "یوم النحر" سے استدلال کیا ہے، ان کا یہ استدلال کچھ نہیں ہے، کیونکہ ایامِ منیٰ میں قربانی کرنا خلف اور سلف کا فعل ہے اور تمام امصار میں اسی پر عمل جاری ہے۔

داود ظاہری وغیرہ کی یہی ایک دلیل ہے جس کی حقیقت ظاہر ہو چکی۔ مولوی عبدالرحمان صاحب پشاوری نے اس دلیل کے علاوہ دو دلیلیں اور بھی تلاش کر کے پیش کی ہیں، اب ان کی حقیقت ظاہر کرتے ہیں۔

آپ فرماتے ہیں:

[قولہ تعالیٰ ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ﴾ اور ایامِ معلومات کی تفسیر بخاری شریف میں یوں آئی ہے: "قال ابن عباس: أيام معلومات عشر ذي الحجة" یعنی ایام معلومات دس روز اول ذی الحجہ کے ہوئے۔ جس میں سے قربانی ایک ہی روز، یعنی دسویں میں روز بقرعید کے ثابت ہوئی۔ اس لیے قبل صلاۃِ عید کے قربانی ہوتی ہی نہیں، فقط ایک ہی دن عید کی قربانی ثابت ہوتی ہے۔ من خالف هذا فهو معاند و معارض]

میں کہتا ہوں کہ ایامِ معلومات کی تفسیر میں ابن عباس سے دو روایتیں آئی ہیں۔ ایک تو وہی جس کو امام بخاری نے معلقاً روایت کیا ہے، یعنی ایامِ معلومات سے مراد عشرہ ذی الحجہ ہے اور یہ روایت سعید بن جبیر کے طریق سے ہے۔ [4]

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٧٦٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٠٩)

[2] إرشاد الساري (٨/ ٣٠١)

[3] عمدة القاري (٢١/ ١٤٨)

[4] التفسير الكبير (٢٣/ ٢٢٤)

دوسری روایت یہ ہے کہ ایامِ معلومات سے مراد چار دن ہیں۔ یوم نحر اور اس کے بعد تین دن۔ یہ روایت عطا کے طریق سے مروی ہے۔ تفسیر معالم التنزیل میں ہے:

"وفي رواية عطاء أنها يوم النحر و ثلاثة أيام بعده"[1]

[عطا کی روایت میں ہے کہ وہ یومِ نحر اور اس کے بعد تین ایام ہیں]

اسی دوسری روایت کے مثل حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ تفسیر معالم التنزیل میں ہے:

"ويروى عن علي أنها يوم النحر و ثلاثة أيام بعده"[2]

[علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ یومِ نحر اور اس کے بعد تین دن ہیں]

پس جب ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ایامِ معلومات کی تفسیر میں یہ دونوں مختلف روایتیں آئی ہیں اور ان کی دوسری روایت کے مطابق حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، پس ابن عباس رضی اللہ عنہما کی پہلی روایت کی بنیاد پر آیت ﴿وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ﴾ سے گیارھویں، بارھویں، تیرھویں ذی الحجہ کی قربانی کو ناجائز بتانا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے؟ یہاں واضح ہے کہ اگر غور سے دیکھا جائے تو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی دوسری ہی روایت مرجح بلکہ متعین ٹھہرتی ہے، کیوں کہ وہ پوری اس طرح ہے:

"وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق، ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، فكلوا منها و أطعموا البائس الفقير"

ظاہر ہے کہ اس آیت میں ﴿عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ﴾ "يذكروا" کے متعلق ہے اور ذکر اسم اللہ سے مراد تسمیہ "عند ذبح الهدايا والضحايا" ہے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ چند معلوم دنوں میں ضحایا اور ہدایا کے ذبح کے وقت اللہ کا نام لیں، بنا بریں اس آیت سے صراحتاً معلوم ہوا کہ قربانی کے کئی دن ہیں، فقط ایک ہی دن نہیں، جس سے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی دوسری تفسیر کا مرجح، بلکہ متعین ہونا صاف ظاہر ہے۔ علامہ قسطلانی شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

"ويذكروا اسم الله عند إعداد الهدايا والضحايا، وذبحها في أيام معلومات عشر ذي الحجة أو يوم النحر وثلاثة أيام بعده، ويعضد الثاني قوله: ﴿عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ﴾ فإن المراد التسمية عند ذبح الهدايا والضحايا"[3]

[وہ ہدایا وضحایا کی تیاری پر اللہ کے نام ذکر کریں اور ان کو ذی الحج کے دس معلوم ایام میں یا یومِ نحر اور اس کے بعد تین دن میں ان کو ذبح کریں۔ دوسرے کی تائید اس فرمانِ باری تعالیٰ سے ہوتی ہے: ﴿عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ

[1] معالم التنزيل (٥/ ٣٧٩)

[2] المصدر السابق.

[3] إرشاد الساري للقسطلاني (٣/ ٢٢٨)

﴿مِّنۢ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ اس سے مراد یہ ہے کہ ہدایا وضحایا کے ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے]

تفسیر معالم التنزیل میں ہے:

"واختار الزجاج أن الأيام المعلومات يوم النحر وأيام التشريق، لأن الذكر على بهيمة الأنعام يدل على التسمية على نحرها، ونحر الهدايا يكون في هذه الأيام"[1]

[زجاج کا مختار مذہب یہ ہے کہ ایامِ معلومات سے یومِ نحر اور ایامِ تشریق مراد ہیں، کیوں کہ "بهيمة الأنعام" پر ذکر ان کے نحر کے وقت اللہ کا نام لینا ہے اور ہدایا کو انھی ایام میں نحر کیا جاتا ہے]

ان سب باتوں کے معلوم ہونے کے بعد اہلِ علم سمجھ سکتے ہیں کہ مولوی عبدالرحمن صاحب پشاوری کا یہ فرمانا:

"من خالف هذا فهو معاند و معارض" کیسی جسارت ہے؟!

الحاصل آیت ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ﴾ سے گیارھویں، بارھویں، تیرھویں ذی الحجہ کو قربانی کرنے کا عدمِ جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس سے جواز ثابت ہوتا ہے۔

پھر مولوی صاحب موصوف فرماتے ہیں کہ بخاری میں لکھا ہے:

"باب سنية الأضحية، وقال ابن عمر: هي سنة ومعروف، عن البراء قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلي، ثم نرجع فننحر، من فعله فقد أصاب سنتنا...الخ"[2]

"فرمایا آنحضرت ﷺ نے پہلے سب کاموں سے روزِ عید ہم نماز پڑھتے ہیں، پھر فارغ ہو کر قربانی کرتے ہیں، سو جو کوئی ایسا کرے، یعنی اول نماز پڑھے، پھر متصل اس کے قربانی کرے، وہ بے شک سنت ہماری کو پہنچا۔"

"یہ حدیث قولی و فعلی ہر دو سے سنت قربانی ایک ہی دن ثابت ہوئی۔"

میں کہتا ہوں: اس حدیث سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ بقرعید کے روز پہلے نماز پڑھنا، پھر بعد اس کے قربانی کرنا سنت ہے، پس جو شخص بقرعید کے روز پہلے نماز پڑھے، پھر بعد اس کے قربانی کرے وہ سنت کا عامل ہے اور جو شخص پہلے قربانی کر لے، پھر بعد اس کے نماز پڑھے، وہ سنت کا عامل نہیں، بلکہ اس کی یہ قربانی بھی جائز نہیں، اس واسطے کہ اسی حدیث میں ہے:

«ومن ذبح قبل فإنما هو لحم، قدمه لأهله، ليس من النسك في شيئ»

[جس نے اس (نمازِ عید) سے پہلے ذبح کیا تو وہ صرف (عام) گوشت ہے، جو اس نے اپنے اہل کے لیے کیا، وہ کسی بھی لحاظ سے قربانی نہیں ہے]

---

[1] معالم التنزيل (٥/ ٣٨٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٢٢٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٦١)

اس حدیث سے ہرگز ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ گیارھویں، بارھویں، تیرھویں کو قربانی کرنا ناجائز ہے۔ اگر مولوی صاحب موصوف یہ فرمائیں کہ جملہ «من فعله فقد أصاب سنتنا» سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص نماز کے بعد متصل اس کے قربانی کرے تو اس کی جائز اور مسنون ہے اور جو شخص ایسا نہ کرے اس کی قربانی غیر مسنون و ناجائز ہے، اور گیارھویں، بارھویں، تیرھویں کی قربانی نماز کے متصل ہرگز نہیں، لہٰذا وہ ناجائز ہے تو ان کو یاد رکھنا چاہیے کہ اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ بقرعید کے روز کی وہ قربانی بھی ناجائز ہو، جو نماز کے بعد اس کے متصل نہیں کی گئی، بلکہ عرصہ کے بعد عصر کے وقت کی گئی۔ واللازم باطل، فالملزوم مثله.

المختصر گیارھویں، بارھویں، تیرھویں ذی الحجہ کو قربانی کرنا بلاشبہہ جائز ہے اور اس کا عدمِ جواز کسی صحیح دلیل سے ثابت نہیں۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم[1]

کتبہ: أبو العلیٰ محمد عبدالرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه. از مقام کٹونہ، ضلع پٹنہ

## گائے کی قربانی پر پابندی لگانا اور اس پر عمل کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلے میں کہ ہم لوگوں نے بہ نیت خالص و بہ نیت ادائے فریضہ ربانی گائے کو واسطے قربانی کے خرید کیا اور زمانے کی حالت سے واقف تھے، نہ ترکِ موالات ذبیحہ قربانی کو مانع ہے اور نہ خلافت کمیٹی مانع ہے، لہٰذا کونسی مصلحت درپیش ہے جس کے سبب سے مصلحتاً قربانی گائے کی بند کیا جاتا ہے۔ ابتدا میں خلافت کمیٹی نے یہ حکم دیا تھا کہ مذہبی روک کسی قسم کا نہ ہوگا، لہٰذا ایسی صورت میں علمائے دین کا کیا حکم ہے؟ آیا ذبیحہ قربانی گائے کیا جائے یا نہیں؟ ۷؍ ذی الحجہ ۳۹ھ یوم جمعہ

**جواب** قبل اس کے کہ اس سوال کا جواب لکھا جائے، چند باتوں کا لکھ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے، پہلے ان باتوں کو معلوم کر لو، پھر بعد اس کے سوال کا جواب پڑھو:

1. اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ گائے کی قربانی کا مشروع و مامور ہونا قرآن و حدیث اور اجماعِ امت سے ثابت ہے۔ خود آنحضرت ﷺ نے گائے کی قربانی کی ہے اور اس کا حکم فرمایا ہے، نیز صحابہ رضی اللہ عنہم نے گائے کی قربانی کی ہے اور تابعین و تبع تابعین اور ائمہ دین نے گائے کی ہے اور اس کا حکم کیا ہے۔ تمام اسلامی دنیا میں آج تک قربانی گائے کی ہوتی چلی آئی ہے، اسی طرح پر بھیڑ اونٹ اور بکرا بکری وغیرہ کی قربانی کا حال ہے اور گائے کی قربانی کرنا سنت یا واجب اور شعارِ اسلامی سے ہے، جیسا کہ اونٹ، دنبے وغیرہ کی قربانی سنت یا واجب اور شعارِ اسلام سے ہے۔
2. لیکن ہمارے ملک ہندوستان کے ہنود و کفار کو گائے کی قربانی ہونے سے بہت بے چینی ہوتی ہے اور ان کے دلوں کو بہت صدمہ ہوتا ہے، اس وجہ سے ہنود اور کفار کی دلی خواہش اور تمنا اور ہر طرح ان کی سعی و کوشش یہی

[1] ماہنامہ "ضیاء السنۃ" کلکتہ (ماہ جمادی الاخری ۱۳۲۳ھ)

ہے کہ کسی طرح سے گائے کی قربانی، جو اسلامی شعار اور شرعی سنت ہے، مسلمانوں سے ترک اور بند کر دی جائے اور اس سنت کو بالکلیہ نیست و نابود و مردہ کر دیا جائے اور کوئی مسلمان گائے کی قربانی نہ کرنے پائے، اس اسلامی شعار اور شرعی سنت کے بند کرنے اور مردہ و نابود اور معدوم کرنے کے لیے ہندو و کفار نے جو جو کوششیں کی ہیں اور مسلمانوں پر جو جو مظالم کیے ہیں، وہ سب کو معلوم ہیں۔ ابھی لوگوں کو قصبہ وٹو اور ضلع بلیا وغیرہ کے جگر خراش واقعات بھولے نہیں ہیں۔

③ آج کچھ خود اہلِ اسلام اہلِ اسلام ہو کر گائے کی قربانی کے ترک اور بند کرنے کے لیے بہت کوشش کر رہے ہیں اور طرح طرح سے اس کے ترک اور بند کرنے کے واسطے ترغیب دیتے ہیں اور فہمایش کرتے ہیں۔ وہ اس کے ترک اور بند کرنے میں دو مصلحت بتاتے ہیں:

پہلی مصلحت یہ بتاتے ہیں کہ خلافت کے مسئلے پر ہنود نے بہت شاندار عملی ہمدردی کا اظہار کیا ہے اور خلافت کا بہت خوشی کے ساتھ کرتے ہوئے جیل خانوں میں چلے گئے ہیں اور خلافت کمیٹیوں کے صدر اور سیکرٹری نہایت جوش کے ساتھ بنتے ہیں۔ مسلمانوں سے اس برادرانہ شرکتِ عملی کا بدلہ اور جواب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ اس مسئلے میں ان کی طرف ہمدردی کا ہاتھ بڑھائیں، جو ان کے دلوں کی بے چینی کا سبب ہے اور ان کے مذہبی احساس کو برابر صدمہ پہنچا رہا ہے، یعنی گائے کی قربانی ہونے کی وجہ سے ان کے دلوں کو بے چینی ہوتی ہے اور ان کو سخت صدمہ پہنچتا ہے تو مسلمانوں کو ہندو کی اس بے چینی اور دلی صدمے میں ہمدردی کرنا چاہیے، تاکہ بمقتضائے ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠] ہنود کے اس برادرانہ شرکتِ عمل کا جواب اور بدلہ ہو جائے۔

دوسری مصلحت یہ بتائی جاتی ہے کہ جب اہلِ اسلام گائے کی قربانی بند اور ترک کر دیں گے تو ہنود مسلمانوں سے بہت خوش ہو جائیں گے اور ہنود و مسلمانوں میں باہم خوب اتحاد و اتفاق ہو گا۔ باہمی اتحاد و اتفاق کی وجہ سے سوراج حاصل ہو گا اور مسئلہ خلافت میں پوری کامیابی حاصل ہو گی اور اسلام کے بڑے بڑے کام انجام پائیں گے۔

جب تم یہ باتیں معلوم کر چکے ہو تو اب سوال کا جواب سنو کہ صورتِ مسؤلہ میں گائے کی قربانی کا ترک کرنا ہرگز جائز نہیں ہے:

اولاً: اس وجہ سے کہ اس ترک کی وجہ و بنیاد یہ بتائی گئی ہے کہ ''گائے کی قربانی ہونے سے ہنود کو بے چینی ہوتی ہے اور ان کے دلوں کو صدمہ پہنچتا ہے، سو مسلمانوں کو ہنود کی اس بے چینی میں ہمدردی ان کی کرنا چاہیے اور گائے کی قربانی ترک اور بند کر کے ان کے دلوں کو خوش کرنا چاہیے۔'' سو واضح رہے کہ مسلمانوں کو اس وجہ سے اور اس بنیاد پر گائے کی قربانی ترک کرنا بلاشبہہ ناجائز و حرام ہے۔ اسلام کے کسی کام سے اگر ہنود کو بے چینی ہو اور ان کے دلوں کو صدمہ پہنچتا ہو تو مسلمانوں کو اس میں ہمدردی کرنا اور ان کے دلوں کو خوش کرنا اور اس اسلام کے کام کو

ترک اور بند کر دینا ہرگز جائز نہیں ہے۔

ثانیاً: اس وجہ سے کہ ہنود کی دلی خواہش اور کوشش ہے کہ گائے کی قربانی کسی صورت سے مسلمانوں سے بند و ترک کر دی جائے اور اس سنت کو بالکلیہ نیست و نابود کر دیا جائے۔ پس اگر مسلمان لوگ انھیں ہنود کے دل خوش کرنے کے لیے گائے کی قربانی ترک کر دیں تو یہ ترک کر دینا اس سنت کے مردہ اور نیست و نابود کرنے پر ہنود کی اعانت کرنا ہے، جو سراسر ناجائز و حرام ہے۔

قال اللّٰه تعالیٰ: ﴿تَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوٰى وَ لَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]

یعنی فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ نیکی اور پرہیز گاری کے کام پر باہم ایک دوسرے کی اعانت کرو اور گناہ اور زیادتی کے کام پر ایک دوسرے کی اعانت نہ کرو۔

ثالثاً: اس وجہ سے کہ صورتِ مسئولہ میں گائے کی قربانی کا ترک کرنا محض ہنود کی خاطر داری اور دلداری اور ان کے دل خوش کرنے کی غرض و مصلحت سے ہے اور ایسی مصلحت سے ادنیٰ درجہ کی سنت کا ترک کرنا جائز نہیں ہے، پس گائے کی قربانی جیسی سنت کا، جو شعارِ اسلام سے ہے، ترک کرنا کیوں جائز ہوگا؟

رابعاً: اس وجہ سے کہ ہر ایک مسلمان گائے کی قربانی کرنے کا شرعاً مجاز و مختار ہے اور ہر ایک مسلمان کو شرعاً حق اور اختیار حاصل ہے کہ وہ گائے کی قربانی کرے، پس خود بعض مسلمانوں کا گائے کی قربانی کرنے سے روکنا اور اس میں طرح طرح سے کوشش کرنا اور یہ حکم کرنا کہ گائے کی قربانی مت کرو اور بجائے اس کے دوسرے جانور کی قربانی کرو، اسلام کی ایک سنت میں، جو شعارِ اسلام سے ہے، دست اندازی کرنا ہے۔ ایسی دست اندازی جائز نہیں ہے اور ایسے ناجائز حکم کا ماننا بھی جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لا طاعة في المعصية، وإنما الطاعة في المعروف»[1] (متفق عليه)

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ناجائز اور معصیت کے کام میں کسی کی بات اور حکم ماننا نہیں چاہیے اور گائے کی قربانی کے ترک کرنے میں جو یہ مصلحت بتائی جاتی ہے کہ ان میں ہنود کے احسان کا بدلہ اور معاوضہ ہے، یعنی جب ہنود نے مسئلہ خلافت پر بہت شاندار عملی ہمدردی کا اظہار کیا ہے تو اس کا بدلہ یہی ہے کہ اہلِ اسلام گائے کی قربانی ترک و بند کر دیں، سو یہ بات اور یہ مصلحت صحیح و درست نہیں ہے۔ ہنود کے اس احسان کا بدلہ اور طرح سے بھی ہوسکتا ہے۔ کفار کے کسی احسان کا بدلہ کچھ اسی پر موقوف و منحصر نہیں ہے کہ گائے کی قربانی جیسی سنت، جو شعارِ اسلام سے ہے، ترک اور بند کر دی جائے۔ ایسا بدلہ و معاوضہ شرعاً جائز نہیں ہے۔

اور گائے کی قربانی کے ترک کرنے میں دوسری مصلحت جو یہ بتائی گئی ہے کہ ''اس سے ہنود اور مسلمانوں میں

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٨٣٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٨٤٠)

باہم خوب اتحاد و اتفاق ہوگا اور اس باہم اتحاد و اتفاق سے سوراج حاصل ہوگا اور مسئلہ خلافت میں کامیابی ہوگی اور اسلام کے بڑے بڑے کام بہت آسانی سے انجام پائیں گے۔'' سو واضح رہے کہ اسلام نے جیسے نصاریٰ اور انگریزوں سے ترکِ موالات کا حکم کیا ہے، اسی طرح پر ہنود اور کفار سے بھی ترکِ موالات کا حکم کیا ہے۔ ہنود اور کفار سے دلی محبت اور موالات اور اتحاد رکھنے کا حکم ہرگز نہیں ہے۔

قال الله تعالیٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَ ... ﴾ [المائدة: ٥٧]

یعنی اے ایمان والو! ان لوگوں کو دوست نہ بناؤ جو تمھارے دین کو ہنسی اور کھیل ٹھہراتے ہیں، یعنی وہ لوگ جو کتاب دیے گئے تم سے پہلے اور کافر لوگ۔''

حاصل اس کا یہ ہے کہ یہود اور نصاریٰ اور کفار سے دوستی اور موالات مت کرو۔ الحاصل وجوہِ مذکورہ بالا کی بنا پر صورتِ مسؤلہ میں گائے کی قربانی کا ترک کرنا ہرگز جائز نہیں ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالیٰ بالصواب.

کتبہ: محمد عبد الرحمن مبارکپوری، عفا الله عنه (۹؍ ذی الحجہ ۱۳۳۹ء یوم یک شنبہ)

الجواب صحیح. نعمت اللہ عفی عنہ

جبکہ شریعتِ غرہ نے گاؤ کی قربانی کو جائز رکھا اور اس کی وسعت ہم کو عطا کیا، بلکہ اس کو شعائرِ اسلام سے گردانا تو پھر ہم کو کسی انسان کی خوشی و رضا اور اتفاق و اتحاد کے خیال سے یہ حق ہرگز حاصل نہیں ہے کہ اس شرعی وسعت میں تنگی پیدا کر دیں اور شعائرِ اسلام کو مٹا دیں، کیونکہ یہ صریح مخالفت ہے شریعت غرہ کے ساتھ جس کا عدمِ جواز ظاہر ہے۔ شکر اللہ، عفی عنہ۔

## کیا چرم قربانی کی قیمت اپنے تصرف میں لانا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ قیمت کھال قربانی کی اپنے مصرف میں لانا چاہیے یا نہیں؟

**جواب** قیمت کھال قربانی کی اپنے مصرف میں ہرگز نہیں لانا چاہیے، یہ حق فقرا و مساکین کا ہے، بلکہ اس میں سے قصاب کو اجرت بھی نہیں دینا چاہیے۔ والله أعلم بالصواب.

حررہ: السید ابو الحسن، عفی عنہ سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** کھال قربانی کی قیمت اپنے مصرف میں لانا ہرگز جائز نہیں ہے۔ ایک ضعیف حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص قربانی کی کھال فروخت کرے گا تو اس شخص کی قربانی ہی نہیں۔ درایہ تخریج ہدایہ میں ہے:

''حديث: من باع جلد أضحيته فلا أضحية له. الحاكم والبيهقي من حديث أبي هريرة، بهذا أورده الحاكم في تفسير سورة الحج''[1]

[1] الدراية (٢/ ٢١٨) نیز دیکھیں: المستدرك (٤/ ٢٥٨) السنن الكبرىٰ للبيهقي (٩/ ٢٦٠) صحيح الجامع (٦١١٨)

[جو آدمی اپنی قربانی کی کھال بیچ ڈالے، اس کی قربانی نہیں ہے۔ حاکم نے اپنی تفسیر میں اور بیہقی نے اسے روایت کیا ہے]

درایہ کے حاشیے میں ہے:

"وصححه لكن فيه: عبد الله بن عياش، قال الذهبي في مختصره: ضعفه أبو داود" انتهیٰ

[اس کو صحیح کہا ہے، لیکن اس میں عبداللہ بن عباس ہے، ذہبی نے اپنی مختصر میں کہا ہے: اس کو ابو داود نے ضعیف کہا ہے]

ہاں قربانی کی کھال کو بغیر فروخت کیے اپنے مصرف میں لانا ہر طرح درست اور جائز ہے، مثلاً: اس کا بستر بنانا اور مشک اور ڈول بنانا اور اپنے مصرف میں لانا بلاشبہہ درست ہے۔ منتقی میں ہے:

"عن أبي سعيد أن قتادة بن النعمان أخبره أن النبيﷺ قام فقال: إني كنت أمرتكم... الحديث، وفيه: واستمتعوا بجلودها، ولا تبيعوها.[1] رواه أحمد. قال الشوكاني: قال في مجمع الزوائد: إنه مرسل صحيح الإسناد"[2] انتهیٰ

[نبی اکرم ﷺ نے کھڑے ہو کر فرمایا: میں نے تم کو حکم دیا تھا... اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ اس کے چمڑے سے فائدہ اٹھاؤ اور ان کو فروخت نہ کرو۔ امام شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں کہ یہ روایت صحیح الاسناد ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

## کیا صاحبِ نصاب کے لیے میت کی قربانی کا گوشت کھانا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ میت کی طرف سے جو وارث لوگ قربانی بقرِ عید میں دیتے ہیں، اس کا گوشت صاحبِ نصاب کو اور میت کے وارث کو کھانا بموجبِ شرع شریف کے درست ہے یا نہیں؟

**جواب** جامع ترمذی میں عبداللہ بن مبارک کا یہ فتویٰ لکھا ہے کہ اگر میت کی طرف سے قربانی کی جائے تو قربانی کرنے والا اس میں سے کچھ بھی نہ کھائے، بلکہ کل گوشت صدقہ کر دے۔ والله أعلم بالصواب. المجيب سيد عبد الوهاب عفي عنه

**هو الموفق** میرے نزدیک میت کی طرف سے جو قربانی کی جائے، اس کا گوشت صاحبِ نصاب کو اور قربانی کرنے والے کو کھانا درست ہے، نادرست ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ صحیح مسلم وغیرہ کی حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ

---

[1] مسند أحمد (٤/ ١٥) اس کی سند میں انقطاع اور "ابن جریج" مدلس ہے، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے۔

[2] نيل الأوطار (٥/ ١٩١)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٢٤٢)

اپنی طرف سے اور اپنی آل کی طرف سے اور اپنی امت کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔[1] آپ کی امت میں بعض لوگ وفات بھی پا گئے تھے، لیکن ہرگز یہ ثابت نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس قربانی کا گوشت خود نہیں کھایا اور کل گوشت بقدر حصہ اموات کے صدقہ کر دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے ایک قربانی کرتے تھے،[2] لیکن حضرت علی کا اس قربانی کے گوشت کو خود نہ کھانا اور کل گوشت کو صدقہ کر دینا ہرگز ثابت نہیں۔ رہا فتویٰ عبداللہ بن مبارک کا سو یہ ان کی رائے ہے اور ان کی اس رائے پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں ہے۔ عون المعبود شرح ابو داود جلد ثالث (صفحہ: ۵۰) میں اس کی بحث تفصیل سے لکھی گئی ہے۔ من شاء الاطلاع علیه فلیرجع إلیه، واللّٰہ تعالیٰ أعلم. کتبه: محمد عبدالرحمن المبارکفوري عفا اللّٰہ عنه.[3]

# عقیقے کے احکام و مسائل

## عقیقے کی شرعی حیثیت اور اس کے احکام:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عقیقہ کرنا واجب ہے یا سنت یا مستحب اور اس کے احکام کیا ہیں؟

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۹۶۷) اس حدیث میں مذکور ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب قربانی کا جانور ذبح کرنے لگے تو فرمایا: «باسم اللّٰہ! اللھم تقبل من محمد وآل محمد ومن أمة محمد» اس حدیث سے کسی فوت شدہ شخص کے لیے قربانی کرنے پر استدلال کرنا محلِ نظر ہے:

1. اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے قربانی کی قبولیت کی دعا فرمائی ہے، الگ سے امت کے لیے قربانی کا جانور ذبح نہیں فرمایا۔
2. اس حدیث میں صرف ایک ہی جانور کو ذبح کرنے کا ذکر ہے، فوت شدہ کی طرف سے دوسرا جانور قربانی کرنے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔
3. اس حدیث میں ایک ہی چھترا قربانی کرنے کا ذکر ہے، جس میں ایک ہی قربانی ہو سکتی ہے۔ اونٹ گائے کی طرح ایک سے زائد افراد کی طرف سے قربانی نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے مذکورہ بالا حدیث میں ایسے لوگوں کے لیے قطعاً کوئی دلیل نہیں، جو ایک جانور اپنی طرف سے اور دوسرا جانور فوت شدہ کی طرف سے قربان کرتے ہیں۔

سنن أبي داود، رقم الحدیث (۲۸۱۰) میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اپنی ایک ہی قربانی کے متعلق فرمایا کہ یہ میری طرف سے ہے اور میری امت کے ان افراد کی طرف سے ہے، جو قربانی نہیں کر سکے۔ اس حدیث کے مطابق نبی اکرم ﷺ نے ایک چھترا اپنی طرف سے اور اپنی امت میں سے قربانی نہ کرنے والوں کی طرف سے ذبح کیا ہے، جو صرف نبی مکرم ﷺ کی خصوصیت ہے، افرادِ امت کے لیے اس پر عمل کرنا روا نہیں، کیوں کہ ہمارے لیے ایک چھترے اور ایک بکرے میں ایک ہی قربانی کرنا مشروع ہے۔

ایک حدیث میں دو چھترے قربان کرنے کا ذکر ہے، ایک اپنی طرف سے اور دوسرا ساری امت کی طرف سے، لیکن وہ ضعیف ہے۔ دیکھیں: مسند أحمد (۶/ ۳۹۱)

[2] سنن أبي داود، رقم الحدیث (۲۷۹۰) سنن الترمذي، رقم الحدیث (۱۴۹۵) اس کی سند میں ''شریک بن عبداللہ'' راوی ضعیف ہے اور ''ابو الحسناء'' مجہول ہے۔

[3] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۲۴۳)

جواب ① عقیقہ جمہور کے نزدیک واجب نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستحب ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک واجب ہے، مگر قولِ جمہور اصح و اَصوب ہے، کیونکہ حضرت ﷺ سے عقیقہ ثابت ہے اور اس کا ترک ثابت نہیں ہے، لیکن وجوب کی کوئی دلیل نہیں ہے تو سنت ہوا، اس لیے کہ حضرت ﷺ سے جو چیز ثابت ہو بغیر ترک کے وہ سنت ہے، جب تک وجوب کی کوئی دلیل نہ ہو۔ یہ جو حدیث میں بلفظ امر آیا ہے کہ لڑکے کی طرف سے عقیقہ کرو:

"وعن سلمان بن عامر الضبي رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دما، و أميطوا عنه الأذى"[1] رواه الجماعة إلا مسلماً. كذا في المنتقىٰ.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہر لڑکے کا عقیقے پر خون گراؤ اور اس کی گندگی دور کرو]

یہ امر وجوب کے لیے نہیں ہے کہ اس سے وجوبِ عقیقہ پر دلیل لائی جائے، کیونکہ دوسری حدیث میں (جو آگے آتی ہے) کہ جو شخص عقیقہ کرنا چاہے کرے۔ اس اختیار دینے سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ عقیقہ واجب نہیں ہے تو ضرور ہوا کہ حدیثِ سابق کے امر کو وجوب کے لیے نہ لیں، تا کہ دونوں حدیثوں میں مطابقت ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ عقیقہ مستحب ہے سنت نہیں، مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے، کیونکہ اختیار کسی فعل میں شارع کی طرف سے اس کی سنت کے مخالف نہیں ہے، اس لیے کہ سنت میں بھی اختیار حاصل ہوتا ہے، بلکہ مستحب وہ ہے جس کو حضرت ﷺ نے کبھی کیا ہو اور کبھی چھوڑ دیا ہو۔ كما لا يخفى على الماهر بالأصول.

"قوله: فأهريقوا عنه دما. تمسك بهذا وبقية الأحاديث القائلون بأنها واجبة، وهم الظاهرية والحسن البصري، وذهب الجمهور من العترة وغيرهم إلىٰ أنها سنة، وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلىٰ أنها ليست فرضا ولا سنة، وقيل: إنها عنده تطوع. احتج الجمهور بقوله ﷺ: من أحب أن ينسك عن ولده فليفعل، وسيأتي. وذلك يقتضي عدم الوجوب لتفويضه إلىٰ الاختيار فيكون قرينة صارفة للأوامر ونحوها عن الوجوب إلىٰ الندب، وبهذا الحديث احتج على عدم الوجوب والسنية، ولكنه لا يخفىٰ أنه لا منافاة بين التفويض إلىٰ الاختيار وبين كون الفعل الذي وقع فيه التفويض سنة"[2] انتهىٰ ما في نيل الأوطار.

[اس حدیث اور باقی احادیث سے بعض نے استدلال کیا ہے کہ عقیقہ واجب ہے۔ ظاہریہ اور حسن بصری کا یہی مذہب ہے۔ تمام اہلِ بیت اس کو سنت کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ مستحب یا نفل۔ جمہور نے حضور کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جو اپنے بچے کی طرف سے ذبح کرنا چاہے وہ کرے،

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٥١٥٤) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٣٩) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٥١٥) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٢١٤) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣١٦٤)

② نيل الأوطار (٥/ ١٩٤)

اس سے عدمِ وجوب ثابت ہوا، کیوں کہ آپ نے اختیار دے دیا جو ایک قرینہ صارفہ ہے کہ یہاں امر وجوب کے لیے نہیں، بلکہ استحباب کے لیے ہے، لیکن یہ مخفی نہیں ہے کہ اختیار تفویض کرنے اور سنت ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے]

② لڑکے کے پیدا ہونے کے ساتویں دن یا چودھویں دن یا اکیسویں دن عقیقہ کرنا بہتر ہے۔

"عن سمرة ﷺ قال: قال رسول اللهﷺ: كل غلام رهينة بعقيقة، تذبح عنه يوم سابعه، ويسمىٰ فيه، ويحلق رأسه.[1] رواه الخمسة، وصححه الترمذي، كذا في منتقى الأخبار... ويدل علىٰ ذلك ما أخرجه البيهقي عن عبد الله بن بريدة عن النبيﷺ قال: العقيقة تذبح لسبع ولأربع عشرة ولإحدىٰ و عشرين"[2] انتهىٰ، كذا في نيل الأوطار.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہر لڑکا عقیقہ میں رہن ہے۔ ساتویں دن اس سے ذبح کیا جائے اور اس کا سر منڈایا جائے۔ ترمذی نے اس کو صحیح کہا ہے۔ احمد، نسائی، ابن ماجہ اور ابوداود نے اسے روایت کیا ہے۔

دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: عقیقہ ساتویں یا چودھویں یا اکیسویں دن کیا جائے]

اگر اکیسویں دن نہ کرے اس سبب سے کہ مقدور نہیں یا کسی دوسرے سبب سے تو جب مقدور ہو کرے، کیونکہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] بلوغ کے بعد باپ وغیرہ سے طلب کرنے کا حق نہیں ہے، خود آپ اپنی طرف سے کرے، کیونکہ حضرت ﷺ نے بعثت کے بعد اپنا عقیقہ خود کیا ہے۔[3]

"العقيقة سنة مؤكدة... ووقتها من الولادة إلى البلوغ... ويسقط الطلب عن الأب، والأحسن أن يعق عن نفسه تداركا لما فات، والخبر، أن النبيﷺ عق عن نفسه بعد النبوة باطل، وإن رواه البيهقي، وتكلم بعض العلماء بصحة هذا الخبر وسبع البدنة والبقر كشاة"[4] انتهىٰ ما في شرح القويم في شرح مسائل التعليم لابن حجر الهيتمي الشافعي.

[عقیقہ سنتِ موکدہ ہے اور اس کا وقت ولادت سے بلوغت تک ہے۔ اس وقت باپ سے مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ خود اپنا عقیقہ آپ کرے، تاکہ تلافی مافات ہو جائے۔ جس حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنا عقیقہ نبوت کے بعد کیا، وہ باطل ہے اور علما نے اس کی صحت میں کلام کیا ہے۔

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٣٧) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٢٢٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣١٦٥)

② نيل الأوطار (٥/ ١٩٣۔ ١٩٤) سنن بیہقی کے حوالے سے "عبداللہ بن بریدہ" والی مذکورہ بالا حدیث ضعیف ہے، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

③ اس روایت کو امام بیہقی نے منکر، جب کہ امام نووی نے باطل کہا ہے۔ مزید وضاحت آگے آ رہی ہے۔

④ المنهج القويم بشرح مسائل التعليم (ص: ٤٨٧۔ ٤٨٨)

گائے یا اونٹ کا ساتواں حصہ ایک بکری کے قائم مقام ہے]

③ لڑکے کی طرف سے دو بکرے اور لڑکی کی طرف سے ایک بکرا کرنا چاہیے۔

"عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: سئل رسول اللهﷺ عن العقيقة، فقال: لا أحب العقوق، وكأنه كره الإسم، فقالوا: يا رسول اللهﷺ إنما نسألك عن أحدنا يولد له، قال: من أحب منكم أن ينسك عن ولده فليفعل، عن الغلام شاتان مكافأتان، وعن الجارية شاة.[1] رواه أحمد وأبو داود والنسائي" كذا في منتقى الأخبار، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول اللهﷺ عق عن الحسن رضي الله عنه والحسين رضي الله عنه كبشا كبشا. رواه أبو داود، والنسائي، وقال: بكبشين. كذا في منتقىٰ الأخبار.

[رسول اللہ ﷺ سے عقیقہ کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: میں تو عقوق کو ناپسند کرتا ہوں، گویا آپ نے یہ نام پسند نہ فرمایا، کیوں کہ اس کا مادہ "عق" ہے، جس کے معنی کاٹنے کے ہیں، لوگوں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! ہم پوچھتے ہیں کہ جب ہم میں سے کسی کے بچہ پیدا ہوتا ہے تو عقیقہ کیا جاتا ہے؟ آپ نے فرمایا: جو کرنا چاہے کرے، لڑکے سے دو بکریاں برابر اور لڑکی سے ایک بکری کافی ہے۔ (احمد، ابو داود، نسائی) رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کی طرف سے ایک ایک مینڈھا ذبح کیا تھا]

④ جمیع احکام اس کے مثل احکام جانور قربانی کے ہیں، کیونکہ حدیث سے کچھ فرق دونوں میں ثابت نہیں ہوتا، مگر جن جن عیوب سے جانور قربانی کا مبرا، یعنی پاک ہونا ضروری ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے، ان سے جانور عقیقہ کا مبرا ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ کسی حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

"الثاني: هل يشترط فيها ما يشترط في الأضحية؟ وفيه وجهان للشافعية، وقد استدل بإطلاق الشاتين علىٰ عدم الاشتراط، وهو الحق، لكن لا لهذا الإطلاق، بل لعدم ورود ما يدل ههنا علىٰ تلك الشروط، والعيوب المذكورة في الأضحية وهي أحكام شرعية لا تثبت بدون دليل"[2] انتهىٰ ما في نيل الأوطار.

[کیا اس جانور میں بھی وہ شرطیں ہیں، جو قربانی کے جانور میں ہوتی ہیں؟ اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں، چوں کہ یہاں مطلق دو بکریاں فرمایا ہے اور کوئی شرط نہیں لگائی اور یہی صحیح ہے، لیکن مطلق ہونے کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس لیے کہ یہاں کسی شرط اور عیب کا ذکر نہیں کیا، جو قربانی میں کیا ہے اور یہ شرعی احکام ہیں، جو بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتے]

① مسند أحمد (٢/ ١٩٣) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٢١٢)

② نيل الأوطار (٥/ ١٩٨)

۵ اس کے کھانے کا بھی حکم گوشت قربانی کا حکم ہے، یعنی کرنے والا کھائے اور دوسروں کو کھلائے۔ یہ جو مشہور ہے کہ ماں باپ عقیقہ کا گوشت نہ کھائیں، بالکل بے اصل ہے، اسی طرح سے عقیقہ میں سے دائی کو دینا، جیسا کہ مروج ہے، ضروری نہیں ہے، لیکن اگر وہ محتاج ہو تو بزمرۂ محتاجان وہ بھی مستحق ہے، چنانچہ اس میں شاہ عبدالعزیز صاحب کا فتویٰ ایسا ہی ہے۔

۶ لڑکے کا سر منڈوائے اور اس کے بالوں کے برابر چاندی تول کر کے خیرات کرے اور اسی دن نام رکھے، یہ بھی سنت اور عقیقہ کے لوازمات میں سے ہے:

"وعن أبي رافع أن حسن بن علي ﷺ لما ولد أراد أمه فاطمة أن تعق بكبشين، فقال رسول الله ﷺ: لا تعقي عنه، ولكن احلقي شعر رأسه فتصدقي بوزنه من الورق، ثم ولد حسين ﷺ فصنعت مثل ذلك. رواه أحمد"[1] كذا في منتقیٰ الأخبار.

[جب حسن بن علی رضی اللہ عنہما پیدا ہوئے تو حضرت فاطمہ نے دو مینڈھے ذبح کرنے چاہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تو عقیقہ نہ کر، بلکہ اس کے سر کے بال منڈوا اور ان کے وزن کے برابر چاندی صدقہ کر دے۔ پھر جب حضرت حسین پیدا ہوئے تو حضرت فاطمہ نے ایسا ہی کیا]

حضرت فاطمہ کو حضرت حسن کے عقیقہ کرنے سے جو منع فرمایا، اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت ﷺ ان کا عقیقہ کر چکے تھے، جیسا کہ حدیث سابق میں گزرا:

"قوله: لا تعقي عنه. قيل: يحمل هذا علىٰ أنه قد كان ﷺ عق عنه، وهذا متعين لما قدمنا في رواية الترمذي والحاكم عن علي رضي الله عنه" انتهىٰ ما في نيل الأوطار.

[رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہ کو اس لیے عقیقے سے منع فرمایا کہ آپ خود ان کا عقیقہ کر چکے تھے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے]

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ أمر بتسمية المولود يوم سابعه ووضع الأذى والعق، وقال: حديث حسن غريب"[2] كذا في منتقیٰ الأخبار.

[نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ساتویں دن بچے کا نام رکھا جائے اور سر منڈایا جائے]

۷ عقیقہ کے مناسبات سے یہ بھی ہے، اس لیے ذکر کرتا ہوں، کہ لڑکے کے پیدا ہونے کے دن کان میں اذان دینی چاہیے، اس میں لڑکے اور لڑکی کا ایک ہی حکم ہے، یعنی داہنے کان میں دونوں کے اذان دینی چاہیے:

---

[1] مسند أحمد (٦/ ٣٩٢) نيل الأوطار (٥/ ١٩٦)

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٨٣٢) نيل الأوطار (٥/ ١٩٥)

”عن أبي رافع قال: رأيت رسول اللهﷺ أذن في أذن الحسين رضی اللہ عنہ حين ولدته فاطمة رضی اللہ عنہا بالصلاة.[1] رواه أحمد، وكذلك أبو داود، والترمذي وصححه، وقال: الحسن“ كذا في منتقیٰ الأخبار.

[حضرت حسین جب حضرت فاطمہ کے ہاں پیدا ہوئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے کانوں میں نماز کی سی اذان کہی]

قد حرره: أبو الخير محمد يسين الرحيم آبادی، ثم العظيم آبادی عفي عنه

فقیر محمد عبدالحق نازل شدہ درشان محمد یٰسین

الجواب صحيح: حميد الله عفي عنه، مدرس مدرسه مطلع العلوم ميرٹھ. الجواب صحيح، محمد طاهر سلهٹی. محمد عبيد الله مصنف تحفة الهند محمد عبيد الله ١٢٩١هـ أصاب من أجاب. حسبنا الله بس حفيظ الله. عقیقہ سنت ہے، اگر کیفیت وکمیت میں سہولت ہے۔ امیر احمد پشاوری۔

الجواب صحيح: حرره: أبو العلیٰ محمد عبد الرحمن الاعظم گڑھی المباركفوري، عفي عنه.[2]

الجواب صحيح. أبو القاسم محمد عبد الرحمن. الجواب صحيح والمجيب نجيح. حرره: أبو عبد الله فقير الله متوطن ضلع شاه پور پنجاب

مجیب صاحب نے جواب محققانہ دیا ہے اور بہت صحیح ہے، لیکن یہ ضرور معلوم کرنا چاہیے کہ یہ جو عوام الناس، بلکہ بعض بعض خواص میں بھی مشتہر ہو رہا ہے کہ لڑکے کے لیے نر چاہیے اور لڑکی کے لیے مادہ۔ تو یہ بات بالکل غلط اور بے اصل ہے، حدیث شریف میں آیا ہے کہ کچھ حرج و مضائقہ نہیں خواہ نر ہو یا مادہ:

”قال رسول اللهﷺ: ولا يضركم ذكرانا أو إناثاً. كذا في أبي داود والترمذي والنسائي والمشكوة وغيرها وكذا في الشروح مثل فتح الباري وغيره“

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ عقیقہ کی بکریاں نر ہوں یا مادہ]

اذان کا حکم یہ ہے کہ داہنے کان میں اذان کہنی چاہیے اور بائیں میں تکبیر۔ حضرت فرماتے ہیں کہ مولود اُم صبیان سے محفوظ رہے گا۔ في مسند أبو يعلى الموصلي عن الحسين رضی اللہ عنہ مرفوعاً: من ولد له فأذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرىٰ لم تضره أم الصبيان. رواه في الجامع الصغير، وكذا في

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥١٠٥) سنن الترمذي، رقم الحديث (١٥١٤) مسند أحمد (٦/ ٩) نيل الأوطار (٥/١٩٧)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٣/٢٤٦)

المرقاة، و في شرح السنة أن عمر بن عبد العزيز كان يؤذن في اليمنیٰ ويقيم في اليسرىٰ إذا ولد الصبي انتهىٰ. فقط والله اعلم بالصواب.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہوا تو اس کے دائیں کان میں اذان کہے اور بائیں میں تکبیر تو اس بچے کو اُم صبیان کی بیماری نہ ہوگی۔ عمر بن عبدالعزیز کے ہاں جب کوئی بچہ پیدا ہوتا تو اس کے دائیں کان میں اذان کہتے اور بائیں میں اقامت]

حرره العاجز: أبو محمد عبد الوهاب الفنجابي الجهنگوي ثم الملتاني نزيل الدهلي تجاوز الله عن ذنبه الخفي والجلي. الجواب صحيح. محمد امیر الدین حنفی واعظ جامع مسجد دہلی

محمد امیر الدین ۱۳۰۰

خادمِ شریعت رسول الثقلین محمد تلطف حسین

خادمِ شریعت رسول الاجاب ابو محمد عبدالوہاب

الجواب صحیح. عبداللطیف، عفی عنہ　　　عبداللطیف ۱۲۹۵

الجواب صحیح. ابو محمد عبدالرؤف بھاری، عفی عنہ　　　عبدالرؤف ۱۳۰۳

سید محمد عبدالسلام غفرلہ　　　عبدالجلیل (عربی)　　　محمد شمس الدین ۱۳۰۵

ابو محمد عبدالحق لودیانوی ۱۳۰۵۔ اصل عقیقہ ساتویں روز ہی ہے۔　　　سید محمد نذیر حسین[1]

## عقیقے میں گائے ذبح کرنا اور کتنے دن بعد عقیقہ کرنا درست ہے؟

بسم الله الرحمن الرحيم، حامدا و مصليا، أما بعد!

محبی مکرمی مولوی ابو نعیم عبدالعظیم صاحب غازیپوری یوسف پوری کا رسالہ عقیقہ ہم نے اول سے آخر تک دیکھا، اس رسالے میں مولوی صاحب ممدوح نے اگرچہ عقیقے کے متعدد مسائل و احکام لکھے ہیں، مگر شروع رسالہ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا اس رسالے کی تصنیف سے اصل مقصود اس امر کی تحقیق کرنا ہے کہ ایک گائے میں سات عقیقہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

پس آپ نے بہت وضاحت اور بسط و تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ ایک گائے میں سات عقیقہ جائز نہیں ہے۔ میں اس وقت صرف اسی مسئلے کے متعلق کچھ لکھنا چاہتا ہوں۔ پس واضح ہو کہ بے شک ایک گائے یا ایک شتر میں سات عقیقہ یا کم و بیش کے جواز کا کوئی ثبوت صحیح نہیں ہے اور اس کے جواز میں جو ثبوت پیش کیا جاتا ہے، وہ مخدوش اور ناقابلِ وثوق ہے۔

[1] مسند أبي يعلى الموصلي (۱۲/ ۱۵۰) اس کی سند میں یحییٰ بن علاء اور مروان بن سالم سخت ضعیف ہیں۔

مجوزین کا استدلال معجم صغیر طبرانی کی اس حدیث سے ہے:

عن أنس بن مالك قال: قال رسول اللهﷺ: «من ولد له غلام فليعق عنه من الإبل أو البقر أو الغنم»[1]

اس حدیث سے پہلے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ عقیقہ میں گائے اور شتر کا ذبح کرنا جائز ہے، پھر عقیقے کو قربانی پر قیاس کر کے ایک گائے یا ایک شتر میں سات عقیقے کی شرکت کا جواز ثابت کیا جاتا ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا مجرد اس حدیث کے پیش کر دینے اور عقیقے کو اضحیہ پر قیاس کر لینے سے مجوزین کا یہ استدلال صحیح ہو جائے گا؟ ہرگز نہیں۔ اس استدلال کی صحت علی الترتیب تین امور کی تحقیق پر موقوف ہے:

① پہلا امر یہ ہے کہ یہ حدیث بقاعدہ اصولِ حدیث مقبول و قابلِ احتجاج ہے یا نہیں؟

② دوسرا امر یہ ہے کہ عقیقہ کا قیاس اضحیہ پر صحیح ہے یا نہیں؟

③ تیسرا امر یہ ہے کہ کیا ہم مامور ہیں کہ شریعت کے ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کر کے ایک کی شرائط و قیود کو دوسرے کے لیے ثابت کیا کریں؟

جب تک ان تینوں امروں کی تحقیق نہ ہوگی، تب تک مجوزین کا یہ استدلال صحیح و قابلِ وثوق نہیں ہو سکتا۔ غالباً مجوزین نے ان تینوں مرحلوں کو طے نہیں کیا ہے اور پہلے ہی منزلِ مطلوب پر پہنچنا چاہا ہے۔ میرے نزدیک تو ان تینوں امروں میں سے کوئی بھی مسلم نہیں ہے، یعنی نہ اس حدیث کا صحیح و قابلِ احتجاج ہونا مسلم ہے اور نہ اضحیہ پر عقیقہ کے قیاس کی صحت مسلم ہے اور نہ یہ مسلم ہے کہ ہم ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کر کے ایک کی شرائط و قیود کو دوسرے کے لیے ثابت کرنے کے لیے مامور ہیں۔

اس حدیث کا صحیح و قابلِ احتجاج ہونا اس لیے غیر مسلم ہے کہ اس کی سند میں ایک راوی مسعدہ بن الیسع واقع ہے، اس راوی کو حافظ ذہبی نے "هالك" بتایا ہے۔ ابو داود نے کاذب کہا ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی حدیثوں کو چاک کر ڈالا ہے۔ میزان الاعتدال میں ہے:

"مسعدة بن اليسع الباهلي سمع من متأخري التابعين، هالك، كذبه أبو داود، وقال أحمد بن حنبل: خرقنا حديثه منذ دهر"[2]

پس جب مسعدۃ بن الیسع کی یہ حالت ہے اور ساتھ اس کے اس روایت اس کے سوا اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے۔ امام طبرانی معجم صغیر میں اس حدیث کو روایت کر کے لکھتے ہیں:

① المعجم الصغير (١/ ١٥٠)

② ميزان الاعتدال (٤/ ٩٨)

”لم يروه عن حريث إلا مسعدة، تفرد به عبد الملك بن معروف“[1]

[اس کو حریث سے صرف مسعدہ نے روایت کیا ہے، اس میں عبدالملک بن معروف متفرد ہے]

تو ظاہر ہے کہ معجم صغیر کی یہ حدیث ہرگز مقبول و قابلِ احتجاج نہیں ہوسکتی ہے اور جب یہ حدیث قابلِ احتجاج نہ ہوئی تو اس حدیث سے عقیقے میں گائے اور شتر کے ذبح کرنے کا جواز ہی ثابت نہ ہوا، پھر اس حدیث سے ایک گائے یا ایک شتر میں سات عقیقے کا جواز کیونکر ثابت ہوگا؟ ہمارے اتنے ہی بیان سے مجوزین کے استدلال کا مخدوش و ناقابلِ وثوق ہونا صرف ظاہر ہوگیا۔ اب ہمیں کچھ ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ باقی دو امروں کے غیر مسلم ہونے کی وجوہ پیش کریں۔ اگر کوئی مجوز اس حدیث کا مقبول و قابلِ احتجاج ہونا ثابت کر لے گا تو ہم اس وقت ان شاء اللہ باقی دو امروں کے غیر مسلم ہونے کی وجوہ وضاحت کے ساتھ پیش کریں گے۔

نیز واضح ہو کہ عقیقہ کے متعلق ایک یہ مسئلہ بہت مشہور ہے کہ اگر ساتویں روز کسی وجہ سے عقیقہ نہ ہو سکے تو چودھویں روز یا اکیسویں روز عقیقہ کرنا چاہیے۔ مولوی صاحب ممدوح نے بھی اس مسئلے کو لکھا ہے اور اس کے ثبوت میں معجم صغیر کی یہ حدیث نقل کی ہے:

”عن بريدة أن النبيﷺ قال: «العقيقة تذبح لسبع أو أربعة عشرة أو إحدى وعشرين»“[2]

[بریدہ سے مروی ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے فرمایا: ”عقیقے کا جانور ساتویں، چودھویں یا اکیسویں دن ذبح کیا جائے]

مگر مولوی صاحب ممدوح نے اس حدیث کی صحت و ضعف سے کچھ بحث نہیں کی ہے، پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق بھی کچھ بحث کر دی جائے۔ سو واضح ہو کہ اس کی سند میں ایک راوی اسماعیل بن مسلم واقع ہے، اس حدیث کو قتادہ سے اس کے سوا اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے۔ امام طبرانی اس حدیث کو روایت کر کے لکھتے ہیں: ”لم يروه عن قتادة إلا إسماعيل، تفرد به الخفاف“ [اس کو قتادہ سے صرف اسماعیل نے روایت کیا ہے اور خفاف اس کی روایت میں متفرد ہے]

نیز اسماعیل بن مسلم کی نسبت معجم صغیر کے حاشیہ پر لکھا ہے: ”ضعيف لكثرة غلطه ووهمه“[3] یعنی بسبب کثرتِ غلط اور وہم کے اسماعیل بن مسلم ضعیف ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

”ورد فيه حديث، أخرجه الطبراني من إسماعيل بن مسلم عن عبدالله بن بريدة، عن أبيه، وإسماعيل ضعيف، وذكر الطبراني أنه تفرد به“[4]

---

[1] المعجم الصغير (١/ ١٥٠)

[2] المعجم الصغير (٢/ ٢٩)

[3] دیکھیں: مجمع الزوائد (٤/ ٥٩) إرواء الغليل (٤/ ٤٩٥)

[4] فتح الباري (٩/ ٥٩٤)

[اس میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے جس کو طبرانی نے اسماعیل بن مسلم سے انھوں نے عبداللہ بن بریدہ انھوں نے اپنے باپ سے روایت کیا ہے۔ اسماعیل ضعیف ہے اور طبرانی نے ذکر کیا ہے کہ وہ اس میں متفرد ہے]

پس جب معلوم ہوا کہ اسماعیل بن مسلم ضعیف ہے اور اس حدیث کو قتادہ سے روایت کرنے میں متفرد ہے تو ظاہر ہوا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس حدیث کی تائید نہ کسی حدیث سے ہوتی ہے اور نہ آثارِ صحابہ سے اور جتنی حدیثیں عقیقے کے دن کے متعلق باسانیدِ صحیحہ وارد ہوئی ہیں، ان تمام حدیثوں سے عقیقے کا ایک ہی دن، یعنی ساتواں دن ثابت ہوتا ہے، پس طبرانی کی اس حدیث کا قابلِ احتجاج ہونا محلِ تامل ہے اور اگر طبرانی کی یہ حدیث قابلِ احتجاج مانی جائے تو اس تقدیر پر ساتواں اور چودھواں اور اکیسواں دن جوازِ عقیقہ میں برابر ہونا چاہیے اور یہ قید ''اگر ساتویں روز عقیقہ نہ ہوسکے تو چودھویں دن کرنا چاہیے'' بیکار ہو جائے گی۔ فتفكر! هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

## کیا ساتویں روز کے بعد عقیقہ ہوسکتا ہے یا نہیں؟

**سوال** عقیقہ اگر سات روز میں کسی باعث سے نہ ہوسکا تو اس کے بعد ہوسکتا ہے یا نہیں؟

**جواب** جامع ترمذی میں ہے کہ اہلِ علم ساتویں روز عقیقہ کرنے کو مستحب جانتے ہیں، اگر ساتویں روز نہ ہوسکا تو چودھویں روز کرنا چاہیے اور اگر چودھویں روز نہ ہوسکا تو اکیسویں روز کرنا چاہیے۔[1]

قاضی شوکانی نیل الاوطار میں ترمذی کے اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

''ويدل علىٰ ذلك ما أخرجه البيهقي عن عبد الله بن بريدة عن أبيه عن النبيﷺ قال: العقيقة تذبح بسبع، ولأربع عشرة، ولإحدىٰ وعشرين''[2]

یعنی اس قول پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے، جس کو عبداللہ بن بریدہ نے اپنے باپ سے اور انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عقیقہ ذبح کیا جائے، ساتویں روز اور چودھویں روز اور اکیسویں روز۔ مگر شوکانی نے نہ اس کی سند لکھی ہے اور نہ اس کا صحیح یا ضعیف ہونا ظاہر کیا ہے۔ سبل السلام (ص: ۲۰۸) میں ہے:

''قال النووي: إنه يعق قبل السابع، وكذا عن الكبير، فقد أخرج البيهقي من حديث أنس أن النبيﷺ عق عن نفسه بعد البعثة، ولكنه قال: منكر، وقال النووي: حديث باطل''[3]

یعنی نووی نے کہا ہے کہ ساتویں روز کے قبل بھی عقیقہ کرنا درست ہے اور اسی طرح بڑے ہونے کے بعد بھی

---

[1] سنن الترمذي (٤/ ١٠١)

[2] نيل الأوطار (٥/ ١٩٤) نیز دیکھیں: سنن البيهقي (٩/ ٣٠٣) اس کی سند میں ''اسماعیل بن مسلم'' راوی سخت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: إرواء الغليل (٤/ ٣٩٥)

[3] سبل السلام (٤/ ٩٧)

عقیقہ کرنا درست ہے، اس واسطے کہ بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بعثت کے بعد اپنا عقیقہ کیا ہے، لیکن بیہقی نے کہا: یہ حدیث منکر ہے اور نووی نے کہا کہ یہ حدیث باطل ہے۔

الحاصل عقیقہ کا وقت جو احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے، وہ ساتواں روز ہے، پس ساتویں ہی روز عقیقہ کرنا متعین ہے، ہاں بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایتِ مذکورہ اگر صحیح و لائقِ اعتبار ہے تو چودھویں روز اور اکیسویں روز بھی عقیقہ کرنا حدیث سے ثابت ہوگا۔ اور اکیسویں روز کے بعد یا بڑے ہونے کے بعد عقیقہ کرنا کسی حدیث معتبر سے ثابت نہیں ہے اور علما کی آرا اس بارے میں مختلف ہیں، بعض کہتے ہیں کہ اکیسویں روز کے بعد بھی ہوسکتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنہ۔[1]

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۲٤٤)

# کتاب الحظر و الإباحة

## کیا نقصان پہنچانے والے کتے کو قتل کرنا جائز ہے؟

**سوال** ایسا کتا جو لوگوں کا دودھ اور گھی وغیرہ کھا جاتا ہے اور جیسا موقع بنے ویسا نقصان کر جاتا ہے، بموجب "اقتلوا الموذي قبل الإيذاء" [موذی کو اس سے پہلے قتل کر دو کہ وہ کوئی ایذا پہنچائے] کے قتل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** ایسے کتوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، ہاں ان کے نقصان سے بچنے کے لیے ان کو ڈھیلوں، پتھروں اور لکڑیوں سے مار کر بھگانا البتہ جائز ہے اور اگر کلبِ عقور (باؤلا کتا) ہو تو اس کو قتل کرنا ہر حال میں جائز ہے۔ مشکاۃ شریف میں ہے:

"عن جابر قال: أمرنا رسول اللهﷺ بقتل الكلب"[1]

[جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں کتوں کو مارنے کا حکم دیا]

شرح صحیح مسلم میں ہے:

"وأما الأمر بقتل الكلاب فقال أصحابنا: إن كان الكلب عقورا قُتِلَ، وإن لم يكن عقورا فلم يجز قتله، سواء كان منفعة من المنافع أو لم يكن. قال الإمام المعالي إمام الحرمين: والأمر بقتل الكلاب منسوخ. قال: وقد صح أن رسول اللهﷺ أمر بقتل الكلاب مرة، ثم صح أنه نهىٰ عن قتلها. قال: واستقر الشرع عليه على التفصيل الذي ذكرناه. قال: وأمر بقتل الأسود، وكان هذا في الابتداء، وهو الآن منسوخ، هذا كلام إمام الحرمين ولا مزيد على تحقيقه"[2] انتهىٰ

[جہاں تک کتوں کو مارنے کا حکم ہے تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے: اگر تو کتا باؤلا ہو تو اس کو قتل کیا جائے گا اور اگر وہ باؤلا نہ ہو تو اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے، خواہ اس میں کوئی منفعت ہو یا نہیں۔ امام المعالی امام الحرمین نے کہا ہے: کتوں کو مارنے کا حکم منسوخ ہے۔ انھوں نے کہا: یہ درست ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے کتوں کو مارنے کا حکم دیا، لیکن یہ بھی بات صحیح ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو مارنے سے منع کر دیا، انھوں نے کہا ہے: اب شریعت کا حکم اسی پر جاری ہے، اس تفصیل کی بنا پر جو ہم نے ذکر کی ہے۔ انھوں نے مزید کہا: آپ ﷺ نے سیاہ کتے کو مارنے کا حکم دیا اور یہ حکم ابتدا میں تھا، جب کہ وہ اب منسوخ

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۵۷۲) مشکاۃ المصابیح (۲/ ۴۳۲)



[2] شرح صحیح مسلم (۱۸۶/۳)

ہے۔ یہ تھا امام الحرمین کا کلام، اب ان کی اس تحقیق پر مزید کسی اضافے کی ضرورت نہیں ہے]

اس ''واقتلوا الموذي قبل الإيذاء'' کے متعلق مجھے معلوم نہیں کہ یہ قولِ نبوی ہے یا کسی اور کا مقولہ ہے۔

هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم. كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري

## جائز و ناجائز آمدنی کے مشترکہ مال سے کھانے والوں کی عبادت قبول ہوتی ہے یا نہیں؟

**سوال** جائز و ناجائز آمدنی کے مشترکہ مال سے جو لوگ کھا پی کر روزہ نماز ادا کرتے ہیں، وہ عبادت دربارِ خداوندی میں قبول ہوتی ہے یا نہیں؟

**جواب** ناجائز اور حرام آمدنی سے بچنا اور اجتناب کرنا فرض ہے۔ مالِ حرام کھانے کے بارے میں بڑی سخت وعید آئی ہے۔ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں آیا ہے:

«... ثم ذكر (يعني رسول الله ﷺ) الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب! يا رب! و مطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام فأنى يستجاب لذلك؟!»[1]

اس حدیث کا خلاصہ مضمون یہ ہے کہ جس شخص کا کھانا پینا اور کپڑا حرام ہے اور حرام سے اس نے غذا پائی ہے، سو اس شخص کی دعا قبول نہیں ہو سکتی۔ ایک اور حدیث میں آیا ہے:

''حرام مال سے جو بدن بڑھا ہے اور اس کی پرورش حرام مال سے ہوئی ہے، وہ بدن جنت میں داخل نہیں ہوگا۔''[2]

جو لوگ جائز و ناجائز آمدنی کے مشترکہ مال سے کپڑا خرید کر پہنیں گے اور اس کپڑے سے نماز پڑھیں گے، ان کی نماز قبول نہیں ہوگی، اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے،[3] لیکن ان لوگوں کو بہت ڈرنا چاہیے جو لوگ جائز و ناجائز آمدنی کے مشترکہ مال سے کھا، پی اور پہن کر خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم.

كتبه: محمد عبد الرحمن، عفا الله عنه.

## کیا ناجائز لباس میں عبادت قبول نہیں ہوتی؟

**سوال** حدیث شریف میں آیا ہے کہ جس لباس کی قیمت میں دس حصے میں سے ایک حصہ بھی ناجائز ہوگا، اس لباس

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٠١٥)

[2] مسند أحمد (٣/ ٤٢١)

[3] اس کی وضاحت آگے آرہی ہے۔

میں عبادت قبول نہ ہوگی۔ یہ حدیث کیسی ہے؟

**جواب** جس حدیث میں آیا ہے کہ ''جس شخص نے دس درہم کو کوئی کپڑا خریدا اور اس میں ایک درہم حرام ہے تو اس کی نماز اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرے گا، جب تک وہ کپڑا اس کے بدن پر رہے گا۔'' وہ حدیث ضعیف ہے۔ محدث بیہقی نے لکھا ہے کہ اس حدیث کی اسناد ضعیف ہے۔[1] هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم

كتبه: محمد عبد الرحمن، عفا الله عنه.

## گراموفون کے ریکارڈ میں دعوت وتبلیغ کے لیے قرآن وحدیث رکھنے کا حکم:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ گراموفون کے ریکارڈ میں قرآن شریف وحدیث مقدس اور وعظ وتقریرِ میلاد وغیرہ بھر کر تبلیغی کام پورا کیا جائے تو جائز ہے یا ناجائز؟

**جواب** گراموفون ان آلاتِ غنا میں سے ہے، جو اکثری طور پر عام حالات میں لہو ولعب اور تفریح کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، اگرچہ نفسِ آلہ بعض مفید کاموں میں استعمال ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس کا عام رواج اور اکثری استعمال محض لہو ولعب کے طور پر کیا جاتا ہے اور اس کی مجالس میں ہر قسم کے لوگ حظِ سمع اٹھانے کے لیے شریک ہوتے ہیں، لہٰذا اس کے ریکارڈوں میں کوئی متبرک چیزیں بھرنا اور ان کو بیع وشرا کے ذریعے سے عام کر دینا اور ہر قسم کی مجالس میں ریکارڈوں پر قرآن مجید یا حدیث شریف یا وعظ وتقریر کو گانے میں شامل کر دینا، ان مقدس چیزوں کی توہین کرتا ہے۔ ریکارڈ پر جو چیز سنی جاتی ہے، اس کی وقعت سننے والے کے قلب میں ایک راگ اور گانے سے زیادہ نہیں ہوتی۔

اگر مان لیا جائے کہ اس میں تبلیغ کا فائدہ ہوتا ہے تو اس فائدے کی وجہ سے ان دینی مضرتوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، جو ایمان کو سلب کرنے والی ہیں۔ فائدہ تو شراب اور قمار میں تھا، لیکن حضرتِ حق نے ان فائدوں کو ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] فرما کر کالعدم کر دیا۔ تبلیغ بے شک اسلام میں ایک اہم فریضہ ہے، لیکن اہم سے اہم فرض کو ادا کرنے کے لیے ناجائز ذرائع استعمال نہیں کیے جا سکتے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کچھ روز قبل طوائفوں کے ذریعے سے اسلامی تبلیغ کرانے کے مسئلے میں پیش آ چکی ہے۔

آنحضرت ﷺ کی پاک اور مقدس سیرت مبارک کی شان اس سے بہت اعلیٰ وارفع ہے کہ ریکارڈوں میں بھری جائے اور وہ ریکارڈ ایک مشین میں لگا کر ایسے مقامات اور ایسے مجامع میں استعمال کیے جائیں، جو اس مقدس ذکر کے لائق نہ ہوں، بلکہ وہاں اس ذکر کی توہین ہوتی ہو، اس لیے مسلمانوں کو لازم ہے کہ وہ قرآن پاک اور احادیثِ مقدسہ اور متبرک مواعظ واذکار کے ریکارڈ ہرگز نہ خریدیں اور نہ سنیں اور عموماً گراموفون کو خریدنے اور سننے سے احتراز کریں، کیوں کہ اس میں لہو ولعب کے سوا کوئی مقصد نہیں اور اس کے ذریعے سے سنی ہوئی بات کی دل میں کوئی

---

[1] شعب الإيمان (٥/ ١٤٢) امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "تفرد به بقية بإسناده هذا، وهو إسناد ضعيف"

عزت اور وقعت نہیں ہوتی۔ وقتی طور پر ایک حظِ سماع حاصل ہو جاتا ہے، وہ بھی جبکہ مشین اور ریکارڈ درست ہیں اور جو چلتے چلتے درمیان میں مشین بگڑ گئی یا ریکارڈ خراب ہوگیا تو تمام سامعین کے دل متنفر اور دماغ پریشان ہوجاتے ہیں اور اس پر استہزا و استحقار اور ہنسی و مذاق سب کچھ پیش آجاتا ہے۔ معاذ اللہ منہا. محمد کفایت اللہ، کان اللہ له (مدرسہ امینیہ دہلی)

الجواب صحیح: خادم العلما سلطان محمد (صدر مدرس مدرسہ فتح پوری دہلی)

الجواب صحیح: محمد مظہر امام مسجد فتح پوری دہلی

الجواب صحیح: خدا بخش مدرس فتح پوری دہلی

الجواب صحیح: فقیر محمد رفیق، صدر بزمِ جوہرِ اسلام و نائب صدر جمعیۃ تبلیغ الصلاۃ

جواب درست ہے: فقیر عبدالماجد، گلی قاسم جان دہلی

الجواب صحیح: سجاد حسین مدرسہ فتح پوری

الجواب صحیح: نوری الدین بہاری — الجواب صحیح: محمد اسحاق

الجواب صحیح: محمد طاہر اشرف — الجواب صحیح: فقیر محمد یوسف

الجواب صحیح: محمد عبدالقادر مدرس مدرسہ فتح پوری دہلی

الجواب صحیح: عبدالرحمن عفی عنہ مدرس مدرسہ فتح پوری دہلی

الجواب صحیح: محمد شریف اللہ، مدرس مدرسہ فتح پوری دہلی

الجواب صحیح: فخر الحسن — الجواب صحیح: عبدالسمیع مناظر

## غیر مسلموں کے جشن میں شرکت کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین چونکہ صلح کا مسئلہ معرضِ التوا میں پڑا ہوا ہے، مقاماتِ مقدسہ خطرے میں ہیں، بیت المقدس اور بغداد شریف غیر مسلموں کے قبضے میں ہیں، مسلمانوں کے قبضے سے مرکزِ خلافت، یعنی قسطنطنیہ کو نکالنے کی تدابیر پیہم ہو رہی ہیں، کیا بحالاتِ موجودہ مسلمانوں کو جشنِ صلح یا فتح کی خوشی میں شریک ہونا جائز ہے؟ خصوصاً جبکہ خلافت کے اقتدار زائل ہونے اور حرمین شریفین کی حرمت زائل ہونے اور ان پر غیر مسلم سیادت قائم ہونے کا جانکاہ خطرہ پیشِ نظر ہے؟ المستفتي: آصف علی سکریٹری خلافت کمیٹی دہلی

**جواب** بحالاتِ موجودہ مسلمانوں کو تاوقتیکہ معاملات کا فیصلہ شرعی نقطۂ نظر سے ان کے جذبات کے موافق نہ ہوجائے، جشنِ صلح یا فتح کی خوشی اور مسرت میں شریک ہونا قطعاً ناجائز ہے۔

فقط محمد کفایت اللہ غفرلہ

الجواب صحیح. احمد سعید واعظ. الجواب صحیح محمد انیس عفا اللہ عنہ نگرامی. المجیب مصیب. خواجہ غلام نظام الدین قادری مفتی بدایونی۔ ذلک کذلک. سید محمد فاخر بیخود فخری اجملی الہ آبادی۔ الجواب صحیح. سید کمال الدین احمد جعفری الہ آبادی، الجواب صواب۔ محمد قدیر بخش عفا اللہ عنہ مولوی تاج محمد امروت، أجاب من أصاب. محمد ابراہیم عفی عنہ انجمن اسلامیہ دربھنگہ۔ بے شک ناجائز۔ خدا بخش مظفر پوری، صح الجواب. محمد سلامت اللہ فرنگی محلی لکھنوی۔ الجواب صحیح۔ محمد امام صاجبزادہ جناب حضرت پیر صاحب علم سندھ۔ الجواب مطابق بالکتاب والسنۃ اسد اللہ الحسینی لکھڑی سندھی۔ الجواب صحیح۔ مولد بخش مدرس تقویۃ الاسلام امرتسر۔ الجواب صحیح۔ عبدہ ابراہیم سیالکوٹی۔ الجواب صحیح۔ العبد الاثیم محمد عبدالحکیم المدرس الثانی فی مدرسۃ انوار العلوم (گیا) صح الجواب۔ محمد صادق کراچوی۔

اندریں حالت کسی مسلمان کو جشنِ صلح میں شریک ہونا قطعاً ناجائز اور حرام ہے، جو شریک ہو وہ وعید: «من كثر سواد قوم فهو منهم»[1] میں داخل ہے اور اس سے ہر ایک مسلم صادق کو قطعِ تعلق کرنا چاہیے۔ سید محمد دواد غزنوی امرتسر۔ جواب صحیح ہے۔ عاجز سید اسماعیل غزنوی امرتسر۔ صحیح ہے بحدیث «المسلمون كرجل واحد إن اشتكى عينه اشتكى كله»[2] الحدیث ابو الوفا ثناء اللہ امرتسری۔ من أجاب أصاب. محمد عبداللہ عفی عنہ۔

## سماعِ غنا کی شرعی حیثیت:

**سوال** امام شوکانی رحمہ اللہ کا سماعِ مزامیر کو جائز کہنا کیسا ہے؟

**جواب** امام شوکانی رحمہ اللہ کا سماعِ مزامیر کو جائز کہنا بجا ہے، مگر وہی جس کو شارع نے مباح کہا ہے، جیسا کہ نیل الاوطار جلد سادس "باب الدف واللهو في النكاح" میں مذکور ہے۔ حدِ مباح سے جو باہر ہے، ہرگز جائز نہیں، بلکہ اس پر وعید ہے، چنانچہ نیل الاوطار جلد سابع "باب ما جاء في آلة اللهو" میں مذکور ہے کہ ابن ماجہ کی حدیث میں ہے:

"ليشربن ناس من أمتي الخمر يسبمونها بغير اسمها، يعزف على رؤسهم بالمعازف والمغنيات، يخسف الله بهم الأرض، ويجعل منهم القردة والخنازير"[3]

[میری امت میں سے کچھ لوگ شراب پئیں گے اور اس کا نام کوئی اور رکھ لیں گے، ان کی مجالس میں باجا اور راگ رنگ ہوگا، اللہ بعض کو ان میں سے زمین میں غرق کر دے گا اور بعض کو بندر اور خنزیر بنا ڈالے گا]

غرضکہ سماع با مزامیر مجاوز حدِ اباحت ہے، جس کے عدمِ جواز میں صحیح حدیثیں مروی ہیں۔ ہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ جماعتِ صوفیہ اباحتِ مطلقہ کے قائل ہیں اور امام شوکانی بھی انھیں میں سے ہیں، حالانکہ جس حدیث سے

---

[1] نصب الراية (٤/ ٤٠٣) اس کی سند میں انقطاع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: المطالب العالية (٣١٩/ ٨٠) إتحاف المهرة للبوصيري (٥/ ١٥٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٧٥٤)

[3] نيل الأوطار (٨/ ١٧٦) نیز دیکھیں: سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٠٢٠)

اباحت ثابت کی جاتی ہے، اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول "وليستا بمغنيتين" ثبوتِ اباحت کی نفی کرتا ہے۔ بخاری شریف پارہ ۴ "باب سنة العيدين" میں ہے:

"عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل أبو بكر رضي الله عنه، وعندي جاريتان من جواري الأنصار تغنيان بما تقاولت الأنصار يوم بعاث، وليستا بمغنيتين"[1]

[حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میرے پاس ابوبکر آئے، اس وقت انصار کی دو چھوکریاں میرے پاس وہ شعر گا رہی تھیں، جو انصار نے جنگِ بعاث میں کہے تھے اور وہ پیشہ ور گانے والیاں نہ تھیں]

نیز بہت سے علما نے اسے حرام لکھا ہے۔ حرره: عبدالوهاب، عفي عنه.

**هو الموفق** مجیب نے مسئلہ غنا و سماع میں اجمال سے کام لیا ہے، نیز علامہ شوکانی کو اباحتِ مطلقہ کے قائلین سے شمار کیا ہے، حالانکہ علامہ ممدوح اباحتِ مطلقہ کے ہرگز قائل نہیں ہیں۔ علامہ ممدوح نے اس مسئلے پر نیل الاوطار میں دو مقام میں بحث کی ہے۔ دونوں مقام سے ان کی عبارت مع ترجمہ نقل کی جاتی ہے، تاکہ اس مسئلے میں جو ان کی تحقیق ہے، وہ ظاہر ہو اور فی الجملہ اس مسئلے کی توضیح بھی ہو۔

نیل الاوطار (۶/ ۱۰۶) "باب الدف واللهو" میں لکھتے ہیں:

"وفي ذلك (أي في حديث فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت في النكاح) دليل على أنه يجوز في النكاح ضرب الأدفاف ورفع الأصوات بشيء من الكلام نحو أتيناكم أتيناكم ونحوه لا بالأغاني المهيجة للشرور المشتملة على وصف الجمال والفجور ومعاقرة الخمور، فإن ذلك يحرم في النكاح كما يحرم في غيره، وكذلك سائر الملاهي المحرمة"

یعنی اس حدیث میں کہ حلال نکاح و حرام نکاح میں دف اور صوت کا فرق ہے، اس بات کی دلیل ہے کہ جائز ہے نکاح میں دف بجانا اور آواز بلند کرنا ایسے کلام کے ساتھ جو "أتيناكم أتيناكم" کے مثل ہو، نہ ایسا گیت گانا جو برائیوں کو ہیجان میں لانے والا ہو، یعنی جو بیانِ حسن و جمال اور فجور و شراب نوشی پر مشتمل ہو، اس واسطے کہ ایسا گیت نکاح میں بھی حرام ہے اور غیرِ نکاح میں بھی، اسی طرح تمام ملاہی محرمہ نکاح میں بھی حرام ہیں اور غیر نکاح میں بھی حرام ہیں۔

نیز نیل الاوطار (۷/ ۳۱۵) میں لکھتے ہیں:

"قد اختلف العلماء في الغناء مع آلة من آلات الملاهي و بدونها، فذهب الجمهور إلى التحريم مستدلين بما سلف، و ذهب أهل المدينة ومن وافقهم من علماء الظاهر و

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (۹۰۹)

جماعة من الصوفية إلى الترخيص في السماع، ولو مع العود و اليراع“

یعنی غنا کی حلت وحرمت میں علما کا اختلاف ہے، آلاتِ ملاہی میں سے کسی آلے کے ساتھ ہو یا بدوں اس کے ہو، جمہور علما کے نزدیک حرام ہے اور ان کی دلیل وہ احادیث و روایات ہیں، جو پہلے مذکور ہوچکیں، جبکہ اہلِ مدینہ بعض علمائے ظاہر اور صوفیہ کی ایک جماعت کے نزدیک جائز ہے، اگرچہ عود اور یراع کے ساتھ ہو۔

پھر دلائلِ طرفین کے مع مالہا و ما علیہا بیان کر کے آخر میں لکھتے ہیں:

”وإذا تقرر جميع ما حررناه من حجج الفريقين فلا يخفىٰ على الناظر، أن محل النزاع إذا خرج عن دائرة الحرام لم يخرج عن دائرة الاشتباه، والمؤمنون وقافون عند الشبهات، كما صرح به الحديث الصحيح، ومن تركها فقد استبرأ لعرضه و دينه، ومن حام حول الحمىٰ يوشك أن يقع فيه، ولا سيما إذا كان مشتملاً على ذكر القدود والخدود والجمال والدلال والهجر والوصال ومعاقرة العقار وخلع العذار والوقار، فإن سامع ما كان كذلك لا يخلو عن بلية، وإن كان من التصلب في ذات الله على حد يقصر عنه الوصف، وكم لهذه الوسيلة الشيطانية من قتيل دمه مطلول و أسير بهموم غرامه وهيامه مكبول، نسأل الله السداد و الثبات، ومن أراد الاستيفاء للبحث في هذه المسألة فعليه بالرسالة التي سميتها: إبطال دعوىٰ الإجماع على تحريم مطلق السماع“[1]

یعنی جب فریقین کے دلائل کو مع مالہا و ما علیہا ہم تحریر کر چکے تو اب ناظرین پر مخفی نہیں ہے کہ محلِ نزاع دائرہ حرام سے خارج ہو تو ہو، مگر دائرہ اشتباہ سے خارج نہیں ہوسکتا اور مومنین کی شان یہ ہے کہ شبہات کے پاس ٹھہر جاتے ہیں، جیسا کہ حدیثِ صحیح میں اس کی تصریح آئی ہے۔ جو شخص شبہات کو ترک کرتا ہے، وہ اپنی آبرو اور دین کو پاک کرتا ہے اور جو شخص چراگاہ کے گرد گھومتا ہے، اس کا اس میں واقع ہوجانا کچھ بعید نہیں ہے، بالخصوص جبکہ غنا مشتمل ہو ذکرِ قد و قامت اور خدوخال اور بیانِ حسن و جمال اور ہجر و وصال وغیرہ پر، اس واسطے کہ ایسا غنا اور راگ سننے والا بلا اور مصیبت سے خالی نہیں ہوسکتا، اگرچہ نہایت درجہ کا دیندار ہو اور دین میں نہایت سخت ہو، اس شیطانی وسیلے کے کتنے قتیل ہیں، جن کا خون رایگاں ہے اور کتنے قیدی ہیں، جو اس کے عشق و شیفتگی میں گرفتار و مقید ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے ہم میانہ روی اور ثابت قدمی کا سوال کرتے ہیں۔ اس مسئلے کی بحث کو پورے طور پر جو شخص دیکھنا چاہے، اس کو ہمارا رسالہ موسومہ ”إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع“ ضرور دیکھنا چاہیے۔

نیل کی ان دونوں عبارتوں سے صاف معلوم ہوا کہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ جماعتِ صوفیہ کی طرح اباحتِ مطلقہ کے

[1] نيل الأوطار (٨/ ١٧٩)

قائل نہیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم، کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه۔[1]

سید محمد نذیر حسین

## بدفالی کی شرعی حیثیت:

**سوال** شرع شریف میں بدفالی وشگون مانی گئی ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کن کن چیزوں میں ہے اور گھوڑے کی نحوست کیا ہے اور نحوست کا کیا معنی ہے؟

**جواب** بہت سی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی چیز میں شوم ونحوست نہیں ہے نہ کسی عورت میں اور نہ کسی گھوڑے میں اور نہ کسی اور چیز میں۔ بعض حدیثوں سے جو ثابت ہوتا ہے کہ عورت اور گھوڑا اور گھر ان تین چیزوں میں شوم ونحوست ہے، سو ان چیزوں میں نحوست کے معنی یہ ہیں کہ عورت بدخلق، بد زبان اور شوہر کی نافرمان ہو اور گھوڑا شریر اور سرکش اور ناموافق ہو اور گھر تنگ اور بے موقع ہو، جس کے آس پاس کے لوگ نالائق ہوں۔ اکثر اہلِ علم کا یہی قول ہے۔ بعض اہلِ علم کہتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے یہ تینوں چیزیں باعثِ ضرر و ہلاکت ہوتی ہیں، یعنی یہ تینوں چیزیں بذاتہ موثر نہیں ہیں، بلکہ موثر بالذات اللہ تعالیٰ ہے، مگر اللہ تعالیٰ کبھی ان چیزوں کو ضرر یا ہلاکت کا سبب بنا دیتا ہے۔ هذا ما عندي، واللہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم

کتبہ: محمد عبد الرحمن، عفا اللہ عنه.

## کیا مسکر کی طرح مفتر بھی حرام ہے؟

**سوال** مسکر کی نسبت وارد ہے: «ما أسکر کثیره فقلیله حرام» کیا مفتر کی نسبت بھی ایسا وارد ہوا ہے؟

**جواب** جس طرح مسکر کی نسبت وارد ہے: «ما أسکر کثیره فقلیله حرام»[2] یعنی جو چیز مسکر ہے، اس کا جزو بھی حرام ہے۔ مفتر کی نسبت ایسا وارد نہیں ہے[3] اور ایسا ہو بھی نہیں سکتا، کیونکہ مفتر کے معنی ہیں بدن کو سست اور ضعیف کرنے والی چیز اور اس میں کچھ شک نہیں کہ یہی ماکول جس کو آدمی روز مرہ استعمال کرتا رہتا ہے، اگر قدرِ ہضم سے زیادہ تناول کرے تو قویٰ اس کے ہضم سے عاجز ہو کر ضرور تھک جائیں گے اور ہضم میں فتور ہو جائے گا اور ضعف وسستی اس کو لازم ہے۔ الحاصل قدرِ ہضم سے زائد مفتر ہے، تاہم اس کا جزو، یعنی قدرِ ہضم حرام نہیں۔ واللہ أعلم بالصواب.

کتبہ: محمد عبد اللہ۔ مہر مدرسہ احمدیہ۔ الجواب صحیح. محمد عبد الرحمن. الجواب

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۳۰۳)

[2] سنن أبي داود، رقم الحدیث (۳۶۸۱)

[3] سنن أبي داود، رقم الحدیث (۳۶۸۶) میں ہے: "نھی رسول اللہ ﷺ عن کل مسکر ومفتر"

صحيح. وصيت على. الجواب صحيح. محمد ضمير الحق، عفي عنه.[1]

## حقہ کشی کی شرعی حیثیت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کہتا ہے کہ حقہ کشی تمبا کو کھانا اور استعمال اس کا ناک میں حرام ہے اور پانی اس کا ناپاک ہے، پس زید کا یہ قول صحیح ہے یا غلط؟

**جواب** واضح ہو کہ حقہ کشی میں علما کا اختلاف ہے۔ بعض حرمت کے قائل ہیں اور بعض اباحت مع الکراہت کے اور بعض کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

"اضطربت أراء العلماء فيه، فبعضهم قال بكراهته، وبعضهم قال بحرمته، وبعضهم بإباحته، وأفردوه بالتاليف، وفي شرح الوهبانية ع

يمنع من بيع الدخان وشربه وشاربه في الصوم لا شك يفطر

وللعلامة الشيخ الأجهوري رسالة، نقل فيها أنه أفتىٰ بحله من يعتمد عليه من أئمة المذاهب الأربعة. قلت: وألف في حله سيدنا العارف عبد الغني النابلسي الحنفي رسالة، سماها: "الصلح بين الإخوان في إباحة شرب الدخان" وأقام الطامة البكرىٰ علىٰ القائل بالحرمة أو الكراهة، فإنهما حكمان شرعيان لا بد لهما من دليل، ولا دليل علىٰ ذلك، فإنه لم يثبت إسكاره ولا تفتيره، ولا إضراره، وإن فرض إضراره للبعض لا يلزم تحريمه علىٰ كل أحد"[2] انتهىٰ

[حقہ نوشی کے متعلق علما کی مختلف رائیں ہیں، بعض اس کو مکروہ کہتے ہیں، بعض حرام اور بعض مباح، علما نے اس پر مستقل رسالے لکھے ہیں۔ شرح وہبانیہ میں ہے: حقہ نوشی منع ہے اور اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ شیخ علی اجھوری نے اس کو حلال کہا ہے، انھوں نے اس پر ایک رسالہ لکھا ہے اور کہا ہے کہ ائمہ اربعہ کے پیروؤں میں سے چوٹی کے علما نے اس کو حلال کہا ہے۔ سید عبدالغنی نابلسی حنفی نے ایک رسالہ بنام "الصلح بين الإخوان في إباحة شرب الدخان" لکھا اور حرام و مکروہ کہنے والوں پر ایک قیامت بپا کر دی اور لکھا کہ کراہت اور حرمت دونوں شرعی حکم ہیں، ان کے لیے دلیل کا ہونا لازمی ہے اور اس کی کوئی دلیل نہیں۔ اس کا مسکر یا مفتر یا مضر ہونا ثابت نہیں ہے اور اگر بفرضِ محال بعض لوگوں کے لیے مضر بھی ہو تو یہ ہر ایک پر حرام ہونے کی دلیل کیسے بن جائے گا؟]

شیخ عبدالخالق زبیدی تحریر فرماتے ہیں:

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ٦٨٢)

[2] رد المحتار (٦/ ٤٥٩)

"قد تكلم العلماء المتأخرون في ذلك، لأنه لم يكن في القرون السالفة، فمنهم من فرط في ذمه، ومنهم من فرط في مدحه، ومنهم من توسط، وقال: إنه مكروه تحريما، وهذا عندي أحسن الأقوال وأعدلها، إذ لا قاطع بتحريمه، وليس كل موذ ومنتن حراما وإلا لكان أكل الثوم والبصل والفحل والكراث حراما، هذا كله في شرب دخانه، وأما أكله و شمه فهو مكروه تنزيها عندي، لأنهما دون شرب دخانه" انتهىٰ

[پچھلے علما نے اس میں گفتگو کی ہے۔ بعض نے اس کی مذمت میں مبالغہ کیا اور بعض نے مدح میں اور بعض نے مکروہ تحریمی کہا۔ یہ آخری قول مجھے پسند ہے، کیوں کہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل قطعی نہیں ہے۔ ہر اذیت پہنچانے والی یا بدبودار چیز حرام نہیں ہے، ورنہ لہسن، پیاز، مولی، گندنا وغیرہ سب حرام ہوں۔ یہ تو حقہ نوشی کے متعلق ہے، البتہ تمباکو کو کھانا یا نسوار لینا میرے لیے مکروہ تنزیہی ہے، کیوں کہ وہ دھواں کھینچنے سے کم ہے]

جو لوگ حقہ نوشی کی حرمت کے قائل ہیں، ان کا قول ناقابلِ اعتماد ہے، اس واسطے کہ حرمت موقوف ہے اوپر دلیل قطعی کے اور قائلینِ حرمت نے حرمت پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں کی ہے، بلکہ جتنی دلیلیں وہ پیش کرتے ہیں، کل کی کل ظنی ہیں اور وہ بھی مخدوش، اور جو لوگ اباحت مطلق کے قائل ہیں، ان کا قول بھی لائقِ اعتماد کے نہیں، اس واسطے کہ ان کے دلائل بھی مخدوش ہیں، اور جو لوگ اباحت مع الکراہۃ کے قائل ہیں، ان کا قول البتہ قابلِ اعتماد ہے۔ یہ گفتگو حقہ نوشی میں ہے۔

رہا تمباکو کا کھانا اور استعمال کرنا اس کا ناک میں سو کوئی دلیل معتبر اس کی کراہت پر قائم نہیں ہے اور تمباکو ایک پاک چیز ہے اور اس کا دھواں بھی پاک ہے، پس اس کے پانی کے ناپاک ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور دھوئیں کی وجہ سے جو پانی متغیر ہو جاتا ہے، سو اس سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوسکتا، کیونکہ نجاست کی وجہ سے جب پانی میں تغیر ہوتا ہے، تب پانی ناپاک ہوتا ہے اور کسی پاک چیز کی وجہ سے تغیر ہو تو ناپاک نہیں ہوتا۔

ہمارے اتنے بیان سے معلوم ہوا کہ زید کا قول غلط ہے، زید کو لازم ہے بلا دلیل کسی چیز کو حرام اور ناپاک کہنے سے احتراز کرے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب حررہ: خلیل الرحمن غفرله المنان.

واضح ہو کہ اصل اشیا میں اباحت ہے، یعنی اس فعل کے کرنے سے ثواب اور نہ اس کے ترک میں عقاب، جیسا کہ آیتِ قرآنی اس پر دال ہے: قال اللہ تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِىْ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيْعًا﴾ [البقرة: ٢٩]

فتح البیان میں اس آیت کے تحت لکھا ہے:

"فيه دليل علىٰ أن الأصل في الأشياء المخلوقة الإباحة حتى يقوم دليل يدل علىٰ النقل

عن هذا الأصل، ولا فرق بين الحيوانات وغيرها مما ينفع به من غير ضرر، وفي التاكيد بقوله: ﴿جَمِيعًا﴾ أقوى دلالة علىٰ هذا"[1] انتهىٰ مختصراً.

[اس میں دلیل ہے کہ اشیا میں اصل حلت ہے، تاوقتیکہ کوئی دلیل اسے حرام نہ کرے اور حیوانات اور دیگر اشیا میں انتفاع اصل ہے، بشرطیکہ وہ مضر نہ ہو]

تفسیر اکلیل میں ہے:

"استدل به علىٰ أن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما ورد الشرع بتحريمه"[2]

[اس میں یہ دلیل ہے کہ اشیا میں اصل اباحت ہے، سوائے اس کے جس کی حرمت پر کوئی شرعی دلیل وارد ہوئی ہو]

پس جب معلوم ہوا کہ اصل ہر شے میں اباحت ہے تو اب مسئلہ مسئول عنہا میں دیکھنا چاہیے کہ آیا یہ از قبیلِ اباحت ہے یا حرمت؟ تو ہم جس وقت تمبا کو اور حقے کے اوصاف کو تلاش کرتے ہیں تو کوئی علت حرمت کی نہیں پاتے۔ بنا بریں حقہ نوشی و تمبا کو کھانا اپنی اصل اباحت پر رہے گا۔

باقی رہا یہ امر کہ اس کے پینے والے کے منہ سے بدبو آتی ہے تو یہ وصف حرمت کا باعث نہیں ہوسکتا۔ اگر یہ وصف حرمت کا باعث ہو تو لہسن و پیاز و مولی اور گندنا وغیرہ بھی حرام ہونا چاہیے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے کھانے سے منع نہیں فرمایا ہے، بلکہ کھا کر مسجد میں جانے سے منع فرمایا ہے تو یہاں پر بھی حقہ پینا ممنوع نہیں ہوگا، بلکہ حقہ پی کر مسجد میں جانا ممنوع ہوگا، جس کے پینے سے منہ بدبو کرتا ہے اور بعد دفع کرنے بدبو کے مسواک وغیرہ سے جائز ہوگا، اور وہ حقہ جس کے پینے سے منہ بدبو نہیں کرتا، جیسا کہ امرائے نفیس الطبع و نفاست پسند کا ہوتا ہے، سو ایسا حقہ پی کر مسجد میں جانا ممنوع نہیں ہوگا۔

بالجملہ جس حقے کے پینے سے منہ بدبو کرتا ہے، وہ مکروہ تنزیہی ہے اور جو حقہ خوشبودار ہوتا ہے، وہ مکروہ تنزیہی بھی نہیں اور جب ثابت ہوا کہ تمبا کو حرام نہیں تو پانی حقے کا کیونکر ناپاک اور پلید ہوگا؟

غایت ما فی الباب پانی بدبودار ہو جائے گا اور پانی بدبودار ہوجانے سے پلید و ناپاک نہیں ہوتا، ہاں اگر نجاست کی وجہ سے بدبو ہوجائے تو البتہ ناپاک ہوگا۔ هذا ما ظهر لي، والله أعلم بالصواب.

حرره: السيد عبد الحفيظ غفرله ولو الديه.

**هو الموفق** حقہ نوشی ایک مضر چیز ہے اور اس کا ضرر ظاہر ہے۔ جو شخص حقہ کا عادی نہ ہو، وہ پانچ چھے کش اچھی طرح

[1] فتح البيان (١/ ١١٩)

[2] الإكليل في استنباط التنزيل (ص: ٢٧)

کھینچ کر دیکھ لے تو دماغ چکر کھانے لگتا ہے۔ آسمان اور زمین اور ساری چیزیں گھومتی نظر آنے لگتی ہیں، نفسانی اور جسمانی قوی اور افعال میں فتور وخلل پیدا ہو جاتا ہے، اس حالت میں حقہ کش بجز اس کے کہ اپنے سر کو تھام کر چپ بیٹھ جائے یا زمین پر پڑ جائے، کوئی اور کام کرنے کے قابل نہیں رہتا اور یہی حالت تمباکو کھانے میں بھی ہوتی ہے، پس ایسی مضر چیز کو شریعت کب جائز رکھ سکتی ہے؟

حقہ کشی اور تمباکو خوری کی عادت ہو جانے سے اس کا اصل ضرر اور اس کا اثر مرتفع نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ضرر محسوس نہیں ہوتا۔ دیکھو جب لوگ افیون کی زیادہ مقدار کھانے کے عادی ہو جاتے ہیں تو ان کو افیون کا ضرر محسوس نہیں ہوتا، مگر کیا افیون کا جو ضرر ہے، وہ ان سے مرتفع ہو جاتا ہے؟ ہم نے مانا کہ تمباکو جیسی مضر چیز کی عادت کر لینے سے اس کا ضرر مرتفع ہو جاتا ہے، لیکن شریعت نے اس کی کہاں اجازت دی ہے کہ ایسی مضر چیز کو استعمال کر کے اس کے عادی بنو اور اپنے تئیں اس کا ایسا محتاج بنا کر رکھو کہ بغیر اس کے راحت اور چین میں خلل واقع ہو، وقت پر نہ ملنے سے پیٹ پھول جائے، پاخانہ نہ آئے، کسل و کاہلی اور بدمزگی پیدا ہو؟!

علاوہ بریں حقہ پینے میں بجز اس کے کہ منہ سے بدبو آئے اور کچھ مال اور وقت ضائع ہو، اور کیا دھرا ہے؟ پس تمام مسلمانوں کو بالخصوص اہلحدیث و متبعینِ سنت کو حقہ پینے اور تمباکو کھانے سے احتراز و اجتناب چاہیے۔ اسی طرح ناک میں تمباکو بھرنے کی عادت ڈالنے سے بھی بچنا چاہیے، اگرچہ ناک میں تمباکو استعمال کرنے سے وہ ضرر نہیں ہوتا، جو اس کے کھانے اور پینے سے ہوتا ہے، مگر اس کی بھی عادت ڈالنی اچھی بات نہیں۔

یہ مسئلہ کہ ہر شے میں اصل اباحت ہے، علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ ان اشیا میں اصل اباحت ہے جو مضر نہیں ہیں اور جو اشیا مضر ہیں، ان میں اصل اباحت نہیں ہے۔ فتح البیان کی عبارت میں لفظ "من غیر ضرر" اس مدعا پر صاف دلالت کرتا ہے اور معلوم ہوا کہ تمباکو ایک مضر شے ہے، پس تمباکو اس مسئلے کے تحت میں داخل ہو کر مباح نہیں ہوسکتا۔

هذا ما عندي، والله أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

## کیا مریض کے لیے کھجور کی تاڑی پینا درست ہے؟

**سوال** ایک شخص بیمار ہے، اس کے عارضے کے لیے حکما تجویز کرتے ہیں کہ کھجور کی تاڑی صبح کے وقت تازی پیے تو اس کے عارضے کے لیے نافع ہوگا تو ایسی حالت میں آیا اس کے لیے جائز ہے یا عام طور پر بھی بہ تبدیل ظرف یومیہ کے لوگ پی سکتے ہیں یا نہیں؟

**جواب** اگر کھجور کی تاڑی میں جو صبح کو پی جائے، خواہ تھوڑی، خواہ بہت، نشہ نہ ہو تو اس کا پینا جائز ہے، بیمار آدمی کے

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۳۲۲)

لیے بھی اور صحیح آدمی کے لیے بھی، لیکن اگر اس میں نشہ ہو، اگرچہ تھوڑی پینے میں نہ ہو، بلکہ زیادہ پینے میں ہو تو اس کا پینا ناجائز ہے۔ صحیح کے لیے بھی اور مریض کے لیے بھی، یہی حکم ہے۔ تبدیلِ ظرف یومیہ کی صورت میں، یعنی اگر نشہ نہ ہو تو عموماً جائز، ورنہ عموماً ناجائز ہے۔

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما عن النبي ﷺ قال: «كل مسكر خمر، و كل مسكر حرام» [1]

[سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نبیِ اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ہر نشہ آور شے خمر (شراب) ہے اور ہر نشہ آور حرام ہے]

وعن وائل الحضرمي أن طارق بن سويد سأل النبي ﷺ عن الخمر يصنعها للدواء، فقال: «إنها ليست بدواء، ولكنها داء» [2] (أخرجه مسلم و أبو داود وغيرهما، بلوغ المرام)

[وائل حضرمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ طارق بن سوید رضی اللہ عنہ نے نبی مکرم ﷺ سے اس خمر (شراب) کے بارے میں سوال کیا جو دوائی کے لیے تیار کی جاتی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ دوائی نہیں ہے، وہ تو بیماری ہے] واللّٰه أعلم بالصواب.

كتبه: أبو العلى محمد عبد الرحمن المباركفوري الأعظم گڑھی، عفي عنه. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد اللّٰه. [3]

## کیا تعویذ لکھ کر گلے میں ڈالنا جائز ہے؟

**سوال** چہ می فرمایند علمائے دین اندریں مسئلہ کہ تعویذ نوشتہ در گلو انداختن رواست یا نہ؟

[تعویذ لکھ کر گلے میں ڈالنا جائز ہے یا ناجائز؟]

**جواب** تعویذ نوشتہ در گلو انداختن مضائقہ ندارد و اختلاف دران بعضے تابعین کردہ اند مگر اشہر واصح جواز است۔

"واختلف في الاسترقاء بالقرآن نحو أن يقرأ علىٰ المريض والملدوغ أو يكتب في ورق ويعلق أو يكتب في طست فيغسل ويسقىٰ المريض فأباحه عطاء ومجاهد وأبو قلابة، وكرهه النخعي والبصري. كذا في خزانة الفتاوىٰ. فقد ثبت ذلك في المشاهير من غير إنكار... كذا في خزانة المفتين، ولا بأس بتعليق التعويذ، ولكن ينزعه عند الخلاء والقربان. كذا في الغرائب" كذا في الفتاوىٰ العالمگيرية. [4] واللّٰه أعلم بالصواب.

[تعویذ لکھ کر گلے میں ڈالنا جائز ہے، کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض تابعین نے اس میں اختلاف کیا ہے، لیکن

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٠٠٣)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٩٨٤) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٠٤٦)

[3] مجموعه فتاوىٰ غازى پورى (ص: ٦٨١)

[4] الفتاوىٰ الهندية (٥/ ٣٥٦)

صحیح یہی ہے کہ جائز ہے۔ قرآن شریف کا تعویذ کرنے میں اختلاف ہے، مثلاً: بیمار یا ڈسے ہوئے پر پڑھ کر دم کرے یا کسی کاغذ پر لکھ کر گلے میں ڈالے یا کسی تھال میں لکھ کر مریض کو پلائے تو عطاء، مجاہد، ابو قلابہ اس کو جائز کہتے ہیں اور نخعی اور بصری مکروہ۔ گلے میں تعویذ لٹکانے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ قضائے حاجت کے وقت اس کو اتار دے]

سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** عبداللہ بن عمرو بن عاص روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص خواب میں ڈرے اور یہ کہے: ((أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون))[1] [میں اللہ کے کامل کلمات سے اس کے غضب، عذاب اور اس کے بندوں کی برائی اور شیطان کے وسوسوں اور ان کے حاضر ہونے سے پناہ لیتا ہوں] تو شیاطین کے وسوسے اس کو ضرر نہیں دیں گے۔ عبداللہ بن عمرو اپنے بالغ لڑکوں کو یہ کلمات سکھاتے تھے اور اپنے نابالغ لڑکوں کے لیے ان کلمات کو ایک کاغذ میں لکھ کر ان کے گلے میں لٹکا دیتے تھے۔ اس کو ابو داود نے اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور ترمذی اس کو حسن کہا ہے۔

اس روایت کے تحت میں شراح حدیث لکھتے ہیں کہ جس تعویذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو یا قرآن کی کوئی آیت لکھی ہو یا کوئی دعاے ماثور لکھی ہو، سو ایسے تعویذ کا بالغ لڑکوں کے گلے میں لٹکانا درست ہے۔

ملا علی قاری مرقات میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں:

"وهذا أصل في تعليق التعويذات التي فيها أسماء الله تعالىٰ"[2]

[یہ اصل ہے ان تعویذات کے لٹکانے میں، جن میں اسماے الٰہی لکھے ہوں]

نیز حدیث ((الرقیٰ والتمائم و التولة شرك))[3] کے تحت میں لکھتے ہیں:

"التمائم جمع التميمة، وهي التعويذة التي تعلق علىٰ الصبي. أطلقه الطيبي، لكن ينبغي أن يقيد بأن لا يكون فيها أسماء الله تعالىٰ، وآياته المتلوة والدعوات المأثورة"[4]

[تمائم، تمیمہ کی جمع ہے اور وہ تعویذ ہے، جو بچوں کے گلے میں لٹکایا جاتا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے اسما اور قرآن مجید کی آیات اور ماثورہ دعائیں نہیں ہوتیں]

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٩٣) سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٥٢٨) اس کی سند شواہد کی بنا پر حسن ہے۔ البتہ اس کا بعد والا حصہ جس میں صحابیِ رسول کے تعویذ لٹکانے کا ذکر ہے، ضعیف ہے، کیوں کہ اس کو بیان کرنے میں "محمد بن اسحاق" منفرد ہے اور وہ مدلس ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الصحيحة (١/ ٢٦٣)

② مرقاة المفاتيح (٤/ ١٧١٦)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٨٨٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٥٣٠)

④ مرقاة المفاتيح (٧/ ٢٨٧٨)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی "أشعة اللمعات" میں عبداللہ بن عمرو کی حدیث کا ترجمہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"وازیں جا جواز آویختن تعویذات در گردن معلوم می شود، وبعضے علما را دریں جا اختلاف است، مختار آن است کہ تعلیق خرزات و مانند آن حرام ومکروہ است و اما اگر قرآن یا اسمائے الٰہی بنویسند باکے نیست، چنانکہ در رقیہ این تفصیل کردہ اند"[1]

[اس سے بچوں کے گلے میں تعویذ لٹکانا جائز معلوم ہوتا ہے، بعض علما نے اس میں اختلاف کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ کوڑیوں وغیرہ کا لٹکانا حرام ومکروہ ہے، لیکن اگر قرآن یا اسمائے الٰہی لکھے تو کوئی حرج نہیں ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## اجنبی مرد اور عورت کا باہم اختلاط حرام ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے اپنے تئیں درویش زاہد اور خدا پرست بتایا، لیکن وہ علم شرع و باطن سے بالکل بے بہرہ ہے، خرقہ درویشی پہن کر اور عادات و اطوار فقیرانہ بنا کر اپنے تئیں ایک پیرِ طریقت وشریعت ظاہر کیا، چنانچہ عمرو اس کا مرید ہوا اور اس درجہ اطاعت وفرمانبرداری میں زید کے قدم رکھا کہ اپنی زوجہ و دختر جوان کو بھی پیر کے سامنے ہونے سے منع نہ کیا۔ زید ہمر نوجوان نے عمرو کی زوجہ اور دختر سے اس قدر اختلاط پیدا کیا کہ عمرو کے گھر آنے جانے لگا اور کھانا، پینا اور نشست و برخاست ان کے ساتھ شروع کر دی، بلکہ اب زید کو ایک ساعت بھی بغیر دیکھے عمرو کی زوجہ و دختر کے چین نہیں پڑتا۔ اگر زید کی طرف سے کوئی ہرج مرج ہو جاتا ہے تو عمرو کی زوجہ خود زید کو بلاتی ہے اور عمرو اپنی زوجہ و دختر کو زید کی اطاعت کے واسطے حکم تاکیدی دیتا ہے، ایسے اشخاص کی نسبت شرع شریف میں کیا حکم ہے اور ایسے امور جائز ہیں یا نہیں؟

**جواب** عمرو کا اپنی بی بی اور دختر جوان کو زید کے سامنے کرنا اور ان کے ساتھ زید کے اس قدر اختلاط پیدا کرنے سے کہ "ان کے ساتھ نشست و برخاست کرے اور ان کے بغیر دیکھے اس کو ایک ساعت بھی چین نہ پڑے اور اس کی طرف سے کچھ ہرج مرج ہو تو عمرو کی زوجہ خود اس کو بلائے" نہ روکنا، بلکہ اس سے راضی اور خوش رہنا اور اپنی زوجہ اور دختر کو زید کی اطاعت کے واسطے تاکید کرنا سراسر ناجائز وحرام ہے۔ جو شخص اپنی زوجہ اور اپنی دختر جوان کو غیر محرم مرد کے سامنے کرے اور اس قسم کے اختلاط سے راضی رہے، وہ پکا دیوث اور فاسق ہے۔ وہ غیر محرم مرد بھی فاسق ہے اور اس شخص کی وہ زوجہ اور دختر بھی فاسقہ ہیں۔ شریعت میں نامحرم مردوں کو عورتوں کی طرف اور عورتوں کو نامحرم مردوں کی طرف نظر کرنا اور دیکھنا منع ہے تو اس قسم کا اختلاط کس درجہ منع ہوگا؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

---

[1] أشعة اللمعات للدهلوي (٢/ ٣٦٠)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٢٩٨)

﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌ بِمَا يَصْنَعُوْنَ ۝ وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ﴾ [النور: ۳۰۔ ۳۱]

یعنی کہہ دیجیے مسلمان مردوں کو کہ بند کریں اپنی آنکھیں (نامحرم عورتوں سے) اور حفاظت کریں اپنی شرمگاہوں کی، یہ بہت پاکیزہ ہے ان کے لیے اور اللہ خبردار ہے اس سے جو وہ کرتے ہیں اور کہہ دیجیے مسلمان عورتوں سے کہ بند کریں اپنی آنکھیں (نامحرم مردوں سے) اور حفاظت کریں اپنی شرمگاہوں کی۔

مشکات شریف میں ہے:

"عن أم سلمة أنها كانت عند رسول اللهﷺ وميمونة إذا أقبل ابن أم مكتوم فدخل عليه فقال رسول اللهﷺ: احتجبا منه. فقلت: يا رسول اللهﷺ أليس هو أعمىٰ لا يبصرنا؟ فقال رسول اللهﷺ: أفعمياوان أنتما؟ ألستما تبصرانه"[1] رواه أحمد والترمذي وأبو داود

(مشكوة باب النظر إلىٰ المخطوبة)

یعنی ام سلمہ روایت کرتی ہیں کہ میں اور میمونہ رسول اللہ ﷺ کے پاس تھیں، اتنے میں ابن ام مکتوم آئے، پس رسول اللہ ﷺ نے ہم دونوں سے فرمایا کہ ان سے چھپ جاؤ اور پردہ کرلو تو میں نے کہا: یا رسول اللہ! کیا یہ نابینا نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا: (یہ اندھے ہیں) تو تم دونوں تو اندھی نابینا نہیں ہو؟ روایت کیا اس کو احمد نے اور ترمذی اور ابو داود نے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

حرره: علي احمد مدراسي عفي عنه سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** جواب صحیح ہے، بے شک ایسے امور سراسر ناجائز و حرام ہیں اور ایسے امور کے مرتکب بلاشبہہ پکے فاسق ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"إياكم والدخول علىٰ النساء. فقال رجل: يا رسول الله! أرأيت الحمو؟ قال: الحمو الموت"[2] (متفق عليه)

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: عورتوں کے پاس داخل ہونے سے بچو۔ ایک شخص نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! دیور سے خبر دیجیے؟ آپ نے فرمایا: دیور تو موت ہے۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان»[3] رواه الترمذي.

[1] مسند أحمد (۶/ ۲۹۶) سنن أبي داود، رقم الحديث (۴۱۱۲) سنن الترمذي، رقم الحديث (۲۷۷۸)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (۴۹۳۴) صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۱۷۲)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (۲۱۶۵)

یعنی جب کوئی اجنبی اور غیر محرم مرد کسی غیر محرم عورت کے ساتھ تخلیہ میں ہوتا ہے تو ان دونوں کا تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا ہے۔

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کہتے ہیں:

"سألت رسول اللهﷺ عن نظر الفجاءة فأمرني أن أصرف بصري"[1] رواه مسلم

یعنی رسول اللہ ﷺ سے میں نے اس نظر کے بارے میں سوال کیا، جو یکایک اور بلا قصد کسی اجنبی عورت پر پڑ جائے تو آپ نے مجھے فرمایا کہ میں اپنی نظر کو پھیر لوں۔ اس حدیث کو مسلم نے روایت کیا ہے۔

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ غیر محرم عورت کی طرف نظر کرنا اور ان کے پاس تنہائی میں داخل ہونا حرام و ناجائز ہے، لہٰذا جب مجرد نظر کرنا اور ان کے پاس داخل ہونا حرام ٹھہرا تو تم سمجھ سکتے ہو کہ غیر محرم عورتوں کے ساتھ نشست و برخاست کرنا اور ان کے ساتھ کھانا پینا اور ان سے خدمت لینا کس درجہ حرام و ناجائز ہوگا؟ واللہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفي عنه.[2]

## عورت کے لیے باریک کپڑا پہننا جائز نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عورت محرم کو باریک کپڑے کا کُرتی اور دوپٹا پہننا منع ہے یا نہیں؟ یا اگر عورت ایسے گھر میں رہتی ہو کہ جس میں سوائے اس کے خاوند کے اور کسی دوسرے مرد غیر محرم کا گزر بھی نہ ہو اور کل غیر محرم مردوں سے وہ پردہ کرتی ہو اور بغیر اجازت خاوند کے کہیں نہ جاتی ہو تو ایسی صورت میں اگر عورت محرم کُرتی باریک کپڑے کی پہنے تو جائز ہے یا ناجائز؟

**جواب** عورتوں کو باریک کپڑا پہننا، جس میں بدن ظاہر ہو، منع ہے۔ آنحضرت ﷺ نے ایسے کپڑے پہننے پر وعید فرمائی ہے:

"قال رسول اللهﷺ: صنفان من أمتي لم أرهما، كاسيات عاريات، مائلات مميلات، علىٰ رؤسهن أمثال أسنمة البخت المائلة، لا يرين الجنة، ولا يجدون ريحها"[3]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری امت میں سے دو قسم کی عورتیں ہوں گی، بہ ظاہر لباس پہنا ہوگا، لیکن حقیقت میں ننگی ہوں گی، خود مردوں پر مائل ہوں گی اور مردوں کو اپنی طرف مائل کریں گی۔ ان کے سروں پر اس طرح بال بنائے ہوئے ہوں گے، جیسے اونٹ کی کوہان، وہ نہ جنت کو دیکھیں گی نہ اس کی خوشبو پائیں گی]

صاحب نیل الاوطار فرماتے ہیں:

"قيل: كاسيات من نعمة الله، عاريات من شكرها، وقيل: معناه: تستر بعض بدنها

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٥٩)

[2] فتاویٰ نذيريه (٣/ ١٧٤)

[3] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٢٨) مسند أحمد (٢/ ٣٥٥)

وتكشف بعضها، إظهارا للجمال ونحوه، وقيل: تلبس ثوبا رقيقا، يصف لون بدنها"[1]

[اللہ کی نعمت کا لباس تو ان پر ہوگا، لیکن شکر سے ننگی ہوں گی یا ان کے بدن کا کچھ حصہ تو چھپا ہوا ہوگا اور کچھ ننگا ہوگا یا یہ کہ وہ باریک کپڑے پہنیں گی، جس سے بدن نظر آئے گا]

پھر فرماتے ہیں:

"ساقه المصنف للاستدلال علىٰ كراهة لبس المرأة ما يحكي بدنها، وهو أحد التفاسير كما تقدم، والأخبار بأن من فعل ذلك من أهل النار، وأنه لا يجد ريح الجنة مع أن ريحها يوجد من مسيرة خمس مائة عام، وعيد شديد يدل علىٰ تحريم ما اشتمل عليه الحديث من صفات هذين الصنفين"[2] انتهىٰ، والله أعلم

[مصنف نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ عورت کو باریک کپڑے پہننا مکروہ ہے اور ایسی عورتیں دوزخی ہیں، وہ جنت کی خوشبو نہ پائیں گی، حالاں کہ اس کی خوشبو پانچ سو سالہ راہ سے محسوس ہونے لگے گی۔ اس حدیث میں سخت وعید ہے ان عورتوں کے لیے، جو ان صفات کی حامل ہوں گی]

حررہ: عبد الرحيم، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** فی الواقع عورتوں کو باریک کپڑا پہننا، جس سے بدن کی رنگت و جھلک ظاہر ہو، ممنوع ہے، اگرچہ وہ ایسے گھروں میں رہتی ہوں، جن میں بجز ان کے خاوند کے کسی مرد غیر محرم کا گزر نہ ہو، کیونکہ ان کے لیے ایسے باریک کپڑے پہننے کی عام ممانعت آئی ہے اور کسی حالت میں ان کو ایسے باریک کپڑے پہننے کی اجازت نہیں ہے۔ سنن ابی داود میں دحیہ بن خلیفہ سے روایت ہے:

"قال: أُتي رسول اللهﷺ بقباطي، فأعطاني منها قبطية، فقال: اصدعها صدعين، فاقطع أحدهما قميصا، وأعط الآخر امرأتك تختمر به، فلما أدبر، قال: ومر امرأتك تجعل تحته ثوبا لا يصفها. قال المنذري: في إسناده عبد الله بن لهيعة، ولا يحتج بحديثه، وقد تابع ابن لهيعة علىٰ رواية هذه أبو العباس يحيىٰ بن أيوب المصري، وفيه مقال، وقد احتج به مسلم، واستشهد به البخاري"[3]

[1] نيل الأوطار (٢/ ١١٦)

[2] مصدر سابق.

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١١٦) عبداللہ بن لہیعہ کی یحییٰ بن ایوب نے متابعت کی ہے۔ (المستدرك: ٤/ ٢٠٧) نیز ابن لہیعہ سے عبداللہ بن وہب مصری روایت کرتے ہیں، جن کی روایت ابن لہیعہ سے مقبول ہوتی ہے، لیکن حافظ ذہبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سند میں انقطاع ہے، کیوں کہ خالد بن یزید نے دحیہ بن خلیفہ رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے۔ دیکھیں: المستدرك (٤/ ١٨٧) سير أعلام النبلاء (٤/ ٣٨٢)

[رسول اللہ ﷺ کے پاس کچھ قبطی کپڑے آئے، آپ نے ان میں سے مجھے بھی ایک کپڑا دیا اور فرمایا: اس کے دو حصے کر لینا، ایک سے اپنی قمیص سلوا لینا اور دوسرا کپڑا اپنی عورت کو دوپٹے کے لیے دے دینا، جب میں واپس جانے لگا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی عورت سے کہنا، اس کے نیچے کوئی اور کپڑا بھی رکھے، ایسا نہ ہو کہ اس کا بدن نظر آتا رہے]

عون المعبود (۴/ ۱۱۰) شرح سنن ابو داود میں ہے:

"القباطي جمع قبطية، وهي علىٰ ما في الهداية: ثوب من ثياب مصر، رقيقة بيضاء" انتهىٰ مختصراً. [قباطی ایک نہایت باریک کپڑا تھا، جو مصر میں تیار ہوتا تھا]

نیل الاوطار (۱/ ۴۱۲) میں اس حدیث کے تحت میں ہے:

"والحديث يدل علىٰ أنه يجب علىٰ المرأة أن تستر بدنها بثوب لا يصفه، وهذا شرط ساتر العورة، وإنما أمر بالثوب تحته لأن القباطي ثياب رقاق، لا تستر البشرة عن رؤية الناظر، بل تصفها" انتهىٰ

[اس حدیث میں دلیل ہے کہ عورت کے لیے ضروری ہے کہ اپنے بدن کو ایسے کپڑے سے ڈھانپے، جس سے بدن نظر نہ آئے۔ حضور نے قباطی کے نیچے اور کپڑا رکھنے کی ہدایت کی، کیوں کہ وہ باریک کپڑا تھا اور اس سے بدن نہیں ڈھانپا جا سکتا، بلکہ اس سے تو اچھی طرح نظر آنے لگتا ہے]

موطا امام مالک (ص: ۳۶۶) میں ہے:

"ما يكره للنساء لباسه من الثياب. مالك عن علقمة عن أمه أنها قالت: دخلت حفصة بنت عبد الرحمن علىٰ عائشة زوج النبيﷺ وعلىٰ حفصة خمار رقيق فشقته عائشة وكستها خمارا كثيفا.[1] ثم ذكر في هذا الباب حديث ابن شهاب المرفوع، وفيه: كم من كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة"

[حفصہ بنت عبد الرحمان حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئیں، ان پر ایک باریک دوپٹا تھا، آپ نے اس کو پھاڑ ڈالا اور ایک موٹے کپڑے کا دوپٹا ان کو اوڑھا دیا]

مشکات شریف (ص: ۳۶۹) میں ہے:

"عن عائشة أن أسماء بنت أبي بكر دخلت علىٰ رسول اللهﷺ و عليها ثياب رقاق،

[1] موطأ الإمام مالك (١٦٢٧)

فأعرض عنها، وقال: يا أسماء! إن المرأة إذا بلغت المحيض لن يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلىٰ وجهه وكفيه"[1] (رواه أبو داود)

[ایک دفعہ اسما بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور انھوں نے باریک کپڑے پہن رکھے تھے۔ حضور نے ان سے منہ پھیر لیا اور فرمایا: اے اسما! عورت جب جوان ہوجائے تو اس کے بدن میں سے صرف چہرہ یا ہاتھ نظر آنے چاہئیں]

"أشعة اللمعات" میں اس حدیث کے تحت میں ہے:

''ازیں حدیث معلوم می شود کہ چون اندام در جامہ باریک نماید حکم برہنہ دارد''[2] انتھی

[اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب باریک لباس سے جسم جھلکتا ہو تو وہ برہنہ کے حکم میں ہے]

والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم، كتبه: محمد عبدالرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

**سوال** مستورات کے لیے باریک پوشاک پہننی جائز ہے یا نہیں؟ اگر مستورہ ایسے گھر میں ہے جہاں اس کے خاوند کے بغیر دوسرا کوئی شخص نامحرم نہیں آتا تو وہاں کیا باریک کپڑا پہن سکتی ہے یا نہیں؟ اگر باریک کپڑا پہننا ناجائز و حرام ہے تو کیا نماز میں ہی صرف حرام ہے یا بطورِ عموم؟ بينوا توجروا!

**جواب** وهو الموفق للصدق والصواب.

اللہ عزوجل کا ہزاراں ہزار شکر ہے جس نے کمالِ شفقت و مہربانی فرما کر اپنی ربوبیتِ کاملہ کو ظاہر کرتے ہوئے ایسے بابرکت و نورانی رسول ۔فداه أبي وأمي صلى الله عليه وسلم ملأ الدنيا والآخرة۔ کو ہماری ہدایت کے لیے مبعوث فرمایا، جس نے کمال خیر خواہی و نصحِ امت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہر قسم کی بدی، برائی و شر (جو موجب غضبِ الٰہی تھی) سے روک دیا اور اس کے برے انجام سے ڈرایا اور ہر قسم کی نیکی بھلائی و خیر (جو موجبِ رضاے خدا تھی) اس کے کرنے کا حکم صادر فرمایا اور اس کے اچھے انجام اور نتیجے کی خوش خبری دی۔ چنانچہ مشکاۃ شریف (ص:۴۵۲) میں ہے:

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: «أيها الناس ليس شيئ يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا قد نهيتكم عنه»[4] الحديث. رواه في شرح السنة والبيهقي في شعب الإيمان.

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٠٤) امام ابو داود رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هذا مرسل، خالد بن دريك لم يدرك عائشة رضي الله عنها"

[2] أشعة اللمعات (٣/٥٩٥)

[3] فتاویٰ نذیریه (٣/ ٣٤٩)

[4] شرح السنة (٧/٢٤٢) شعب الإيمان (٧/٢٩٩)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اے لوگو! تمام کام جو دوزخ سے بچا کر بہشت میں لے جانے کے موجب تھے، سب کے سب میں نے تم کو بتلا دیے ہیں اور جتنے امور بہشت سے ہٹا کر دوزخ میں لے جانے والے تھے، ان سبھی سے تم کو روک دیا ہے۔

اس کے بعد واضح ہو کہ "منتقیٰ الأخبار من أحاديث سيد الأخيار" جو حدیث کی ایک بڑی مشہور و معتبر کتاب ہے، اس میں باب وضع کیا ہے: "باب نهي المرأة أن تلبس ما يحكي بدنها... الخ" یعنی بیان اس مسئلے کا کہ عورت کو منع ہے کہ وہ بدن کی جھلک ظاہر کرنے والا کپڑا پہنے۔ پھر مصنف محقق نے مذکور باب میں اس حدیث کو اخراج کیا:

"عن أسامة بن زيد قال: كساني رسول اللهﷺ قبطية كثيفة، كانت مما أهدىٰ له دحية الكلبي فكسوتها أهلي فقالﷺ: مالك لا تلبس القبطية" فقلت: يا رسول اللهﷺ كسوتها امرأتي. فقال: مرها أن تجعل تحتها غلالة، فإني أخاف أن تصف حجم عظامها"[1] رواه أحمد.

حضرت اسامہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے مجھے ایک قبطی مصری کپڑا قدرے موٹا (تمثیلاً موٹی ململ) پہنایا، پس میں نے وہ اپنی اہلیہ کو پہنا دیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: تو نے وہ کپڑا کیوں نہیں پہنا؟ میں نے عرض کی: حضور وہ تو اپنی اہلیہ کو پہنا دیا ہے۔ فرمایا: اس کو حکم کرو کہ اس کے نیچے موٹا گفدار کپڑا پہن لے، میں ڈرتا ہوں کہ یہ قبطی کپڑا اس کے بدن کے موٹے اعضا کو بیان کرے گا۔

اس حدیث کی تنقید نیل الاوطار (ج:۲،ص:۱۵) میں یوں کی گئی ہے: "الحديث أخرجه أيضاً ابن أبي شيبة والبزار وابن السعد والروياني والبارودي والطبراني والبيهقي والضياء في المختارة"

پھر علامہ شوکانی رحمہ اللہ شارح منتقیٰ، نیل الاوطار (ص:۶۵) میں لکھتے ہیں:

"وقد أخرج نحوه أبو داود عن دحية بن خليفة قال أتي رسول اللهﷺ بقباطي فأعطاني منها قبطية فقال: اصلاعها صدعتين فاقطع أحدهما قميصاً، وأعط الآخر امرأتك تختمر به. فلما أدبر قال: ومر امرأتك تجعل تحته ثوباً لا يصفها. وفي إسناده ابن لهيعة، ولا يحتج بحديثه، وقد تابع ابن لهيعة على رواية هذه أبو العباس يحيىٰ بن أيوب المصري، وفيه مقال، وقد أخرج له مسلم، واستشهد به البخاري." انتهىٰ

یعنی حضرت دحیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے پاس قباطی مصری باریک کپڑے (تمثیلاً باریک ململیں)

[1] مسند أحمد (۵/۲۰۵) نيل الأوطار (۲/۱۱۵)

لائے گئے تو ان سے ایک قبطی کپڑا مجھے بھی دیا اور فرمایا: اس کے دو ٹوٹے کر کے ایک کا اپنا کرتا بنا لو اور دوسرا اپنی زوجہ کو خمار (چنی) کے لیے دے دو۔ جب وہ چلا گیا تو فرمایا: اپنی زوجہ کو حکم کرنا کہ اس کے نیچے موٹا گفدار کپڑا پہن لے، تاکہ یہ قبطی کپڑا اس کے بدن کی رنگت اور جھلک ظاہر نہ کرے۔ انتھیٰ

پھر محقق شارح علامہ شوکانی متن والی پہلی حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

"الحديث يدل على أنه يجب على المرأة أن تستر بدنها بثوب لا يصفه، وهذا شرط ساتر العورة، وإنما أمر بالثوب تحته لان القباطي ثياب رقاق، لا تستر البشرة عن رؤية الناظر بل يصفها"[1] انتھیٰ

یہ حدیث بتلا رہی ہے کہ عورت کو واجب ہے کہ اپنا بدن اچھے موٹے کپڑے سے ڈھانکے، جو اس کے بدن کی جھلک کو نہ ظاہر کرے اور یہی شرط پردے کے لیے مرد کو ہے۔ حضور ﷺ نے نیچے کپڑا پہننا اس لیے ارشاد فرمایا، کیوں کہ قبطی مصری کپڑے اس قدر باریک ہوتے ہیں کہ بدن کی جھلک دیکھنے والے سے نہیں چھپایا کرتے، بلکہ ظاہر کرتے ہیں۔

ان دونوں حدیثوں اور تبویبِ مولف سے ثابت ہوا کہ عورت پر واجب ہے کہ موٹا کپڑا پہنے، جس سے اس کے بدن کی جھلک اور رنگت ظاہر نہ ہو، بلکہ رنگت و جھلک ظاہر کرنے والا کپڑا پہننا ممنوع ہے۔

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: صنفان من أهل النار، لم أرهما، قوم معهم سياط كأذناب البقر، يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات رؤسهن كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها، وإنما ريحها لتوجد من مسيرة كذا و كذا"[2] رواه مسلم، ومشكاة (ج:٢، ص:٦٠٦)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: دو ٹولے دوزخیوں کے میں نے نہیں دیکھے۔ ایک وہ قوم جن کے پاس گاؤ کی دم کی طرح کے کوڑے ہوں گے، لوگوں کو اس کے ساتھ مارتے پھریں گے اور دوسرے وہ عورتیں جو کپڑے پہنے ہوئے مگر حقیقت میں ننگیاں، مائل ہونے والیاں، مائل کرنے والیاں ان کے سر بختی اونٹ کی ایک طرف جھکی ہوئی کوہان کی طرح ہوں گے، نہیں دیکھیں گی بہشت کو اور نہ اس کی خوشبو پائیں گی۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کپڑا جو بدن کی جھلک و رنگت کو بیان کرے، وہ مستورات کے لیے پہننا حرام ہے۔ اسی لیے "من أهل النار" فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا: "ولا يجدن ريحها، وفي رواية: لا يدخلن الجنة" چنانچہ نیل الاوطار (ص:١١٦، ج:٢) میں علامہ شوکانی رحمہ اللہ جیسا محقق محدث لکھتا ہے:

---

[1] نيل الأوطار (١١٥/٢)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٢٨)

"والحديث ساقه المصنف للاستدلال به على كراهية لبس المرأة ما يحكي بدنها، وهو أحد التفاسير كما تقدم، والإخبار بأن من فعل ذلك من أهل النار وأنه لا يجد ريح الجنة مع أن ريحها يوجد من مسيرة خمس مائة عام، وعيد شديد، يدل على تحريم ما اشتمل عليه الحديث من صفات هذين الصنفين" انتهىٰ

یعنی مصنف اس حدیث کو اسی استنباط کے لیے لائے ہیں کہ بدنی جھلک کو ظاہر کرنے والا لباس عورت کو مکروہ ہے اور یہ معنی دوسرے معنوں سے ایک معنی ہے۔ شارع کا یہ خبر دینا کہ اس کا فاعل دوزخی ہے اور وہ بہشت میں داخل نہ ہوگا اور نہ اس کو بہشت کی خوش بو آئے گی، حالانکہ بہشت کی خوشبو پانچ سو برس کے سفر سے آتی ہے، یہ بڑی سخت وعید ہے، جو دلالت کرتی ہے کہ دونوں صفتیں، جن کا ذکر ہوا، حرام ہیں۔ انتہیٰ

نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمانا: "لا تلبسوا نساء کم القباطي فإنه إن لا يشف يصف"[1] ذكره في كنز العمال. یعنی اپنی مستورات کو باریک مہین قباطی مصری کپڑے مت پہناؤ، تاکہ بدن ظاہر نہ ہو۔ اسی کی تائید کر رہا ہے۔

"وعن علقمة بن أبي علقمة عن أمه قالت: دخلت حفصة بنت عبد الرحمان علىٰ عائشة رضی اللہ عنہا، وعليها خمار رقيق فشقته عائشة، وكستها خماراً كثيفاً.[2] رواه مالك" (مشكاة: ص:٣٧٧، ج:٢)

یعنی علقمہ کی ماں فرماتی ہیں کہ مسماۃ حفصہ بنت عبدالرحمان ولد ابوبکر کی بیٹی اپنی پھوپھی حضرت عائشہ ام المومنین کے گھر گئی اور اس کے اوپر باریک مہین کپڑے کا خمار (چنی) تھی۔ مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اس کو پھاڑ ڈالا اور اس کو موٹا پہنا دیا۔

"وعن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: دخلت أسماء بنت أبي بكر رضی اللہ عنہما علىٰ رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها، وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لن يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه. رواه أبو داود"[3] (مشكاة: ص:٣٧٧، ج:٢)

یعنی اسما دختر ابوبکر صدیق حضرت محمد ﷺ کے گھر گئی اور اس پر باریک کپڑے تھے۔ آنحضور ﷺ نے اس کی طرف سے دوسری جانب منہ موڑ لیا اور بطورِ ناراضگی فرمایا: اے اسما! جس وقت عورت بالغہ ہو جائے، ہرگز نہیں جائز کہ اس سے سوائے منہ اور ہاتھوں کے کوئی اور عضو دیکھا جائے۔

---

[1] مصنف عبد الرزاق (٥/١٦٤) كنز الأعمال (٤٢٠٣١)

[2] موطأ الإمام مالك (٩١٣/٢)

[3] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤١٠٤) امام ابوداود یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "هذا مرسل، خالد بن دريك لم يدرك عائشة" نیز اس کی سند میں سعید بن بشیر راوی بھی متکلم فیہ ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عضوِ بدن پر باریک کپڑا پہنا ہوا ہے، وہ عضو حکماً شرعاً ننگا ہوتا ہے۔

چنانچہ "أشعة اللمعات ترجمه مشكات" میں مرقوم ہے:

''ازیں حدیث معلوم میشود کہ چوں اندام در جامہ باریک نماید حکم برہنہ دارد''[1] انتہیٰ

تنبیہ: جیسا کہ اس پر اعتراض مرسل ہونے کا صحیح ہے، ویسا ہی تائیداً اس کا وارد کرنا بھی صحیح ہے۔

"وعن أم سلمة أم المؤمنين في حديث طويل قال قال قال رسول الله ﷺ: رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة"[2] رواه مالك في موطأه، والبخاري في صحيحه في كتاب اللباس.

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: بہت سی عورتیں پہننے والیں دنیا میں قیامت کے دن ننگیاں ہوں گی۔ اس حدیث کو امام مالک نے اپنی کتاب موطا میں ذکر کیا ہے اور امام بخاری نے اپنی صحیح میں کتاب اللباس کے تحت میں لکھا ہے۔

مذکورہ حدیث کی شرح میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری شرح صحیح البخاری میں ابن بطال کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومطابقة حديث أم سلمة هذا للترجمة من جهة أنه صلى الله عليه وسلم حذر من لباس رقيق من الثياب الواصفة لأجسامهن لئلا يعرين في الآخرة"[3] انتهیٰ

اس حدیث کی مطابقت باب کے ساتھ اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے گویا ڈرایا ہے باریک و مہین لباس سے جو مستورات کے بدن کا وصف بیان کرے، تاکہ وہ بسبب حکماً ننگیاں ہونے کے آخرت کو بھی ننگیاں نہ ہوں۔

تنبیہ اول: پہلی حدیث میں قبطیہ کثیفہ آیا ہے، جس کا معنی ہے مصر کی باریک ململوں سے ایک موٹی مصری ململ، کیوں کہ کتبِ لغب و شرح میں لکھا ہے: "القباطي ثياب رقاق" (نیل: ص:١٥، ج:٢)

نیز لکھا ہے:

"القباطى هي ما في النهاية: ثوب من ثياب في مصر" انتهىٰ (عون المعبود، ص:١١٠، ج:٤)

وفي المصباح: والقبطى ثوب كتان رقيق يعمل بمصر نسبة إلى القبط (عون المعبود، ص:١٠، ج:٤)

اس مصباح والی عبارت کے ہم معنی عبارت صراح (ص:١٠٢٦) میں ہے: ''قبطی منسوب قبطیہ، کتان باریک

---

[1] أشعة اللمعات (٥٩٥/٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (١١٥) موطأ الإمام مالك (٩١٣/٢)

[3] فتح الباري (٣٠٣/١٠)

اور سفید کہ از مصر خیز'' انتھیٰ جس کے ہندی میں یوں معنی ہوئے: اَلسی کے باریک وسفید مہین کپڑے، جیسا کہ ہمارے یہاں ملک میں سُوتر کی باریک ململیں ہیں۔ واللہ أعلم

تنبیہ دوم: یہ نہی باریک کپڑوں مثلاً باریک ململوں وغیرہ کے متعلق ہے۔ اگر موٹی ململ ہو، بایں وصف کہ جھلک یا رنگتِ جسم کو بیان نہ کرے تو اس کا کوئی مضائقہ نہیں، مگر رسول اللہ ﷺ نے پہلی حدیث (جس کو نو محدثوں نے روایت کیا ہے) میں موٹی ململ کے متعلق فرمایا: "مرھا أن تجعل تحتھا غلالۃ فإني أخاف أن تصف حجم عظامھا" (واللہ أعلم بالصواب)

فی الجملہ ان تمام حدیثوں میں مستورات کے لیے عام طور پر مہین پوشاک پہننی منع وارد ہوئی ہے، ان میں سے کسی ایک حدیث میں بھی یہ ذکر نہیں کہ نماز میں کوئی مستورہ باریک لباس نہ پہنے اور نہ یہ کہیں ذکر ہے کہ جس گھر میں خاوند کے بغیر کوئی نامحرم شخص آئے، وہاں باریک لباس نہ پہنے اور جس گھر میں نامحرم آدمی نہ آئے وہاں پہن لے۔

پہلی دونوں حدیثوں میں صراحتاً دلالت ہو رہی ہے کہ حضرت اسامہ ﷺ کی اہلیہ اور حضرت دحیہ کی اہلیہ کو ان کے گھروں میں باریک کپڑے کے نیچے موٹا گفدار کپڑا پہننے کا حکم کیا تھا، نیز دوسری حدیث میں صاف لفظ خمار کا ذکر ہے اور خمار (چنی) کپڑا گھر ہی میں پہنا جاتا ہے اور خاوند کی موجودگی یا دیگر محرموں کی موجودگی میں پہنا جاتا ہے، ورنہ باہر جاتے وقت یا نامحرموں مردوں کے سامنے تو اوپر جلباب بڑی چادر یا برقعہ ہوتا ہے۔

مذکورہ دلائلِ احادیث، اقوالِ محدثین اور تبویبِ مولفین سے ثابت ہو گیا کہ مستورات کے لیے مطلقاً باریک کپڑا بدن کی رنگت اور جھلک کو ظاہر کرنے والا پہنانا جائز اور حرام وممنوع ہے۔

نوٹ: باریک کپڑا مستورات کے لیے جائز ہے، اگر موٹے کپڑے کے اوپر پہن لیں تو شرعاً کوئی حرج نہیں، چنانچہ حدیث اول میں ارشاد ہے: "أن تجعل تحتھا غلالۃ" دوسری میں ہے: "تجعل تحتہ ثوبا لا یصفھا" جس کے معنی ہیں کہ اپنی بیوی کو حکم کرو کہ اس قبطی مصری باریک مہین کپڑے کے نیچے موٹا گفدار کپڑا پہن لے۔

ھذا ما عندي من الجواب. واللہ أعلم بالصواب، وعندہ أم الکتاب

وأنا العاجز عبدہ الأثیم: شیخ أبو إسحاق إبراھیم عفا عنہ مولاہ الحلیم. امام مسجد موحدین و مدرس مدرسہ المسلمین موضع باقی پور۔ ضحیٰ الجمعہ اوائل رمضان ۴۶ھ للہ الحمد اولاً و آخراً

الجواب صحیح. کتبہ: محمد عبد الرحمان المبارکفوري. عفا اللہ تعالیٰ عنہ. ٦شوال ٤٦ھ.

چونکہ عورتوں کا تمام وجود "إلا ما ظھر منھا" عورت ہی ہے، لہٰذا یہی درست بنا بر دلائل مذکورہ یہی صحیح ہے کہ ایسا باریک عورت نہ پہنا کرے جو حکما عاریۃ اور ننگی ہو۔

ھذا ما عندي من الجوب واللہ أعلم بالصواب، وأنا الفقیر إلی اللہ الغني: عبد الواحد بن

عبدالله الغزنوي رحمه الله.

اس وقت میرے علم میں جو کچھ مجیب لبیب نے تحریر کیا ہے، راجح بلکہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ فقط ابو اسحاق نیک محمد، عفی عنہ

عادت کے طور پر باریک کپڑا بدوں شر کے ہر حالت میں منع ہے، ہاں خاص اوقات میں خلوت کے جیسا بھی ہو، شوہر کے سامنے پہن سکتی ہے، لقوله: ﴿اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ﴾ [المؤمنون: ٦] ابو القاسم علی بن عبدالرحمان القدسی۔[1]

## کیا مرد کے لیے چاندی کے بٹن لگانا جائز ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ چاندی کے بٹن مرد کو لگانا چاہیے یا نہیں؟

**جواب** مرد کو چاندی کے بٹن لگانا جائز ہیں۔ ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، ہاں بشرط صحت حدیث «لا تتمه مثقالا»[2] بٹن کو وزن میں ایک مثقال، یعنی ساڑھے چھے ماشے سے زائد نہیں ہونا چاہیے، اگرچہ جمہور علما کے نزدیک جس طرح سونے اور چاندی کے برتن میں کھانا پینا حرام ہے، اسی طرح سونے اور چاندی کی ہر چیز کا استعمال حرام ہے، مثلاً: سونے و چاندی کی سلائی اور سرمہ دانی اور عطر دانی وغیرہ تمام استعمال کی چیزوں کا استعمال حرام ہے۔ امام نووی نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"والحاصل أن الإجماع منعقد علىٰ تحريم استعمال إناء الذهب والفضة في الأكل والشرب والطهارة والأكل بملعقة من أحدهما وجميع وجوه الاستعمال"[3] اھ

[حاصل یہ کہ سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانا، پینا، وضو کرنا اور سونے چاندی کے چمچے سے کھانا اور ہر طرح کا استعمال بالاتفاق حرام ہے اور اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے]

مگر علامہ شوکانی نے جمہور کی مخالفت کی ہے اور ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے برتن میں کھانے اور پینے کی ممانعت احادیث سے ثابت ہے، مگر اس کے سوائے سونے اور چاندی کا اور استعمال ہو، اس کی حرمت ثابت نہیں، کھانے اور پینے پر دوسرے استعمال کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اور اصل حلت ہے۔ اس اصل کی

---

1. ہفت روزہ "توحید، امرتسر" (۱۷ ذی الحجہ ۱۳۴۶ھ مطابق ۶ جون ۱۹۲۸ء)
2. سنن أبي دود، رقم الحديث (٤٢٢٤) یعنی چاندی کی انگوٹھی بنا لو، لیکن اس کا وزن ایک مثقال سے کم ہو۔ امام نسائی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔ (السنن الكبرى: ٨/ ٣٧٦) جب کہ ایک حسن حدیث میں مروی ہے کہ چاندی کو جتنا چاہو استعمال کر سکتے ہو۔ دیکھیں: سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٣٦)
3. شرح صحيح مسلم (١٤/ ٢٩)

تائید حدیث: «ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها»[1] [تم چاندی کا جتنا چاہو استعمال کیا کرو] سے ہوتی ہے۔[2] علامہ شوکانی کا یہ کلام صحیح ہے۔ بے شک سونے اور چاندی کے برتن میں کھانے اور پینے کی ممانعت احادیث سے ثابت ہے، رہا سونے اور چاندی کا اور استعمال، مثلاً سونے چاندی کی سرمہ دانی وسلائی وغیرہ سو اس کی حرمت ثابت نہیں ہے، بنا بریں مردوں کے لیے چاندی کے بٹن کے استعمال میں کچھ مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

حدیث «لا تتمه مثقالا» کی تخریج وتنقید حافظ نے فتح الباری میں اس طرح کی ہے:

"أخرجه أصحاب السنن،[3] وصححه ابن حبان من رواية عبد الله بن بريدة عن أبيه أن رجلا جاء إلى النبيﷺ وعليه خاتم من شبه فقال: ما لي أجد منك ريح الأصنام؟ فطرحه، ثم جاء، وعليه خاتم من حديد، فقال: ما لي أرىٰ عليك حلية أهل النار؟ فطرحه، فقال: يا رسول الله من أي شيئ أتخذه؟ قال: اتخذه من ورق، ولا تتمه مثقالا، وفي سنده أبو طيبة۔ بفتح المهملة وسكون التحتانية، بعدها موحدة۔ اسمه عبد الله ابن مسلم المروزي، قال أبو حاتم الرازي: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن حبان في الثقات: يخطئ ويخالف"[4] انتهىٰ

[ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، اس نے پیتل کی انگوٹھی پہن رکھی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: میں تجھ سے بتوں کی بو پاتا ہوں، اس نے اتار کر پھینک دی، پھر آیا تو اس نے لوہے کی انگوٹھی پہن رکھی تھی، آپ نے فرمایا: کیا بات ہے، میں تجھ پر دوزخیوں کا لباس پاتا ہوں۔ اس نے وہ بھی پھینک دی اور عرض کی: اے اللہ کے رسول ﷺ میں کیسی انگوٹھی پہنوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: چاندی کی بنوا لے، لیکن تین مثقال سے کم رکھنا] حرره: محمد عبدالحق ملتانی، عفي عنه سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** علامہ محمد بن اسماعیل امیر نے سبل السلام (۱/۱۴) میں قاضی شوکانی کے اس مسلک کو حق بتایا ہے، وعبارته هكذا: "وهذا في الأكل والشرب فيما ذكر لا خلاف فيه، وأما غيرهما ففيهما الخلاف

---

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٣٦) أخرجه أيضاً أحمد والنسائي و رجال أبي داود، رجال الصحيح غير أسيد بن أبي أسيد وهو صدوق وقد صحح إسناده المنذري في الترغيب والترهيب. (أبو سعيد محمد شرف الدين، عفی عنه)

② نيل الأوطار (١/ ٨١)

③ أخرجه أيضاً أحمد والبزار وأبو يعلىٰ الموصولي في مسانيدهم وهو حديث ضعيف لضعف عبد الله بن مسلم المذكور وقد انفرد به. نصب الراية، تهذيب التهذيب. باقی صحیح رجال ہیں اور اسید صدوق اور ثبت ہیں۔ منذری نے ترغیب میں اس کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ تهذيب التهذيب. (أبو سعيد محمد شرف الدين، عفي عنه)

④ فتح الباري (١٠/ ٣٢٣)

من سائر الاستعمالات، قيل: لا تحرم، لأن النص لم يرد إلا في الأكل والشرب، وقيل: يحرم سائر الاستعمالات إجماعا، ونازع في الأخير بعض المتأخرين، وقال: النص ورد في الأكل والشرب لا غير، وإلحاق سائر الاستعمالات بهما قياسا، لا يتم فيه شرائط القياس، والحق ما ذهب إليه القائل بعدم تحريم غير الأكل والشرب فيهما، إذ هو الثابت بالنص، ودعوى الإجماع غير صحيحة، وهذا من شؤم تبديل اللفظ النبوي بغيره، فإنه ورد بتحريم الأكل والشرب فقط فعدلوا عن عبارته إلىٰ الاستعمال، وهجروا العبارة النبوية، وجاءوا بلفظ عام من تلقاء أنفسهم، ولها نظائر في عبارتهم"[1] انتهیٰ. والله أعلم،

[کھانے پینے کے متعلق تو کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کے سوا دوسری چیزوں میں البتہ اختلاف ہے، بعض اس کو حرام نہیں کہتے، کیوں کہ نص صرف کھانے اور پینے کے متعلق ہے اور بعض ہر طرح کے استعمال کو حرام کہتے ہیں اور اس پر اجماع کے مدعی ہیں، لیکن بعض متاخرین نے دوسرے استعمالات میں اختلاف کیا ہے اور کہا کہ نص صرف کھانے پینے کے متعلق ہے اور کسی چیز کے متعلق نہیں ہے اور دوسری چیزوں کو قیاس سے ان کے ساتھ ملحق کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ اس میں قیاس کے شرائط نہیں پائے جاتے۔ صحیح بات یہ ہے کہ کھانے پینے کے سوا اور کوئی چیز حرام نہیں ہے، کیوں کہ وہی نص سے ثابت ہے اور اجماع کا دعویٰ بالکل باطل ہے اور یہ بھی تو ایک بُری بات ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے مخصوص الفاظ کو اپنی طرف سے عام کر کے خواہ مخواہ لوگوں پر از خود پابندی لگا دی جائے] کتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## کیا عورت کے لیے ناک اور کان چھدوانا جائز ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عورت کو ناک چھدانا اور کیل یا نتھ پہننا جائز ہے یا نہیں اور کس دلیل سے جائز ہے یا ناجائز ہے؟

**جواب** عورتوں کو کان چھدانا اور اس میں بالی وغیرہ زیور پہننا جائز ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے باب یوں منعقد کیا ہے:

"باب القرط للنساء" پھر اس باب میں ابن عباس کی یہ حدیث ذکر کی ہے:

"قال ابن عباس: أمرهن النبي ﷺ بالصدقة، فرأيتهن يهوين إلى آذانهن وحلوقهن"[3]

---

[1] سبل السلام (١/ ٢٩)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٣٥٢)

[3] صحیح البخاري، رقم الحديث (٤٩٥١)

[ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا: نبی اکرم ﷺ نے ان کو صدقے کا حکم دیا تو میں نے ان کو دیکھا کہ وہ اپنے کانوں اور گلوں کی طرف جھک رہی ہیں]

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

استدل به علیٰ جواز ثقب أذن المرأة لتجعل فيها القرط وغيره مما يجوز لهن التزين به"①

[اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ عورتوں کو کان چھیدنا درست ہے، جس میں وہ بالیاں یا کوئی زیور پہن سکیں]

پھر کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں:

"وجاء الجواز في الأنثیٰ عن أحمد للزينة، والكراهة للصبي"②

[لڑکی کو زینت کے لیے کان چھدوانا امام احمد کے نزدیک جائز ہے اور لڑکے کے لیے منع ہے]

سبل السلام میں ہے:

"وفي كتب الحنابلة أن تثقيب آذان الصبايا للحلي جائز... لأنهم كانوا في الجاهلية يفعلونه، ولم ينكر عليهم النبي ﷺ"③

[حنابلہ کی کتابوں میں ہے کہ بچی کے کان کو چھیدنا جائز ہے، کیوں کہ جاہلیت کے زمانے میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو منع نہ کیا]

علامہ ابن قیم لکھتے ہیں:

"كره الجمهور ثقب أذن الصبي، و رخص بعضهم في الأنثیٰ"④

[بچے کے کان چھیدنا جمہور کے نزدیک مکروہ ہے اور لڑکی میں اجازت دی ہے]

جب معلوم ہوا کہ زینت کے لیے عورت کو کان کا چھدوانا اور اس میں بالی وغیرہ پہننا جائز ہے تو کان پر قیاس کر کے عورت کو ناک چھدانا اور اس میں کیل اور نتھ زینت کے لیے پہننا جائز ہے اور ممانعت کی کوئی وجہ صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ میں ہے:

"الخزام الذي يقال في العرف: الوجودين من العرب في زماننا: زمام، كما حققه صاحب النفائس، فهو جائز، لأنه من أمور العادات كسائر اللباس والحلي، فلا بأس

① فتح الباري (١٠/ ٣٣١)
② مصدر سابق.
③ سبل السلام (٤/ ٩٩)
④ فتح الباري (١٠/ ٣٣١)

في استعماله، وإنما هو كان بدعة، لكن البدع إذا لم تكن في الدين والعبادة بأن كانت في العادة، لم تكن ردا نحو البدع في المأكل والمشارب والملابس والمراكب والمساكن مما لم يقصد بها فاعلها التقرب إلىٰ الله، بل مراده مجرد الاستعمال" اھ

[خزام جس کو ہمارے زمانے میں نتھ کہتے ہیں، پہننا عورتوں کو جائز ہے، کیوں کہ یہ عادی امور سے ہے، جیسے دوسرے لباس اور زیور وغیرہ ہیں۔ اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ ایک نیا زیور ہے، جو آنحضرت ﷺ کے زمانے میں نہ تھا، لیکن اس کا تعلق دین سے نہیں ہے، بلکہ امور عادیہ سے ہے، جیسے کھانے، پینے، پہننے، سوار ہونے اور گھر کی چیزیں۔ اس سے خدا تعالیٰ کا تقرب مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس سے مراد مطلق استعمال ہے]

صاحب ردالمحتار درمختار کے قول "وهل يجوز الخزام في الأنف، لم أره" کے تحت میں لکھتے ہیں:

"قلت: إن كان مما تزين به النساء كما هو في بعض البلاد فهو فيها كثقب القرط"[1]

[اگر نتھ عورتوں کا زیور ہے، جیسے کہ بعض شہروں میں اس کا رواج ہے تو وہ بالیوں کی طرح ہے]

پھر درباره جواز طحاوی کا قول نقل فرمایا، پھر لکھا ہے کہ "وقد نص الشافعية علىٰ جوازه"[2] ان عبارات سے معلوم ہوا کہ عورت کو ناک چھدانا اور اس میں نتھ اور کیل زینت کے لیے پہننا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

حرره: عبد الحق ملتاني، عفي عنه (۲۶ر صفر ۱۳۱۸ھ) سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** امام غزالی نے "إحياء العلوم" میں لکھا ہے کہ عورت کا کان چھدانا حرام ہے، ہاں اگر شرع میں اس کے بارے میں کچھ ثابت ہو تو اس صورت میں حرام نہیں ہوگا۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں غزالی کے اس کلام کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

"قلت: جاء عن ابن عباس فيما أخرجه الطبراني في الأوسط: سبعة في الصبي من السنة، فذكر السابع منها: وثقب أذنه"[3] انتهىٰ

یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں جس کو طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے، کان چھدانا آیا ہے، وہ روایت یہ ہے کہ لڑکے میں سات چیزیں سنت ہیں اور ساتویں چیز کان کا چھدانا بیان کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن عباس کی یہ روایت حافظ ابن حجر کے اس قاعدے کے مطابق جس کو انھوں نے اوائل مقدمہ فتح الباری میں بیان کیا ہے، حسن ہونا چاہیے، مگر علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں اس روایت کو پوری

---

[1] رد المحتار (٦/ ٤٢٠)

[2] مصدر سابق

[3] فتح الباري (١٠/ ٣٣١) نیز دیکھیں: المعجم الأوسط (١/ ١٧٦) نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وفيه رواد بن الجراح وهو ضعيف" (التلخيص الحبير: ٤/ ١٤٨)

نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے۔[1] پس اگر یہ روایت حافظ ابن حجر کے قاعدے سے حسن ہے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں کو کان چھدانا سنت ہے اور اگر شوکانی کے لکھنے کے موافق یہ روایت ضعیف ہے تو ابن عباس کی حدیث مذکور سے جس کو امام بخاری نے "باب القرط للنساء" میں ذکر کیا ہے، کان کے چھدانے کا جواز مستفاد ہوتا ہے، اس واسطے کہ اس حدیث کا حاصل مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عید کے روز نمازِ عید کے بعد عورتوں میں وعظ کہا اور صدقہ و خیرات کی ترغیب دی تو عورتیں اپنے کان اور گلے کی طرف اپنے ہاتھوں کو بڑھا بڑھا کر کانوں سے بالیاں اور گلے سے ہار نکال نکال کر بلال رضی اللہ عنہ کے کپڑے میں، جو پھیلائے ہوئے تھے، ڈالنے لگیں۔

پس اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ صحابی عورتوں نے اپنے کانوں میں بالیاں پہنی ہوئی تھیں اور رسول اللہ ﷺ ان پر کچھ انکار نہیں فرماتے تھے۔ اسی وجہ سے امام بخاری نے عورتوں کے لیے بالیوں کے درست ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ کانوں میں بالیوں کا پہننا بغیر کانوں میں سوراخ کیے نہیں ہوسکتا اور جب بالیوں کے لیے کانوں کا چھدانا درست ہوا تو اسی پر قیاس کر کے نتھ وغیرہ کے لیے ناک چھدانے کا بھی جواز بتایا جاتا ہے، مگر میرے نزدیک اولیٰ یہی ہے کہ اس سے احتراز کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب

اگر کوئی کہے کہ سنن ابی داود (۴/ ۱۴۹ مع عون) میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے:

«من أحب أن يحلق حبيبه حلقة من نار فليحلقه حلقة من ذهب»[2]

یعنی جس شخص کو یہ پسند ہو کہ اپنے محبوب کو آگ کا حلقہ پہنائے تو اس کو چاہیے کہ اسے سونے کا حلقہ پہنائے۔

مطلب یہ ہے کہ عورتوں کو سونے کا حلقہ پہنانا ناجائز و حرام ہے، عورتوں کو سونے کا حلقہ پہنانا آگ کا حلقہ پہنانا ہے، پس اس حدیث سے نتھ پہننے کی حرمت صاف طور پر ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حلقہ کے مفہوم میں نتھ بھی داخل ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی "أشعة اللمعات" میں لکھتے ہیں:

"من أحب أن يحلق" کسے کہ دوست دارد کہ حلقہ بیند ازد در بینی یا در گوش مثلاً و حلقہ انگشتری بے نگین را گویند "حبيبه" دوست خود را از ولد یا زوج "حلقة من نار" حلقہ از آتش دوزخ "فليحلقه من ذهب" پس گو کہ حلقہ پوشاند او را از طلا، یعنی حلقہ طلا پوشانیدن را جزا این است کہ پوشانیدہ می شود او را حلقہ آتش"[3]

[جو شخص یہ پسند کرتا ہے کہ مثلاً وہ کسی کے ناک یا کان میں حلقہ پہنائے۔ "حلقه" بے نگین انگوٹھی کو کہتے ہیں، "حبيبه" اپنی اولاد یا بیوی میں سے جس کو وہ پسند کرے۔ "حلقه مين نار" آتشِ دوزخ کا حلقہ۔ "فليحلقه من ذهب" تو اس کو کہو کہ وہ اس کو سونے کا حلقہ پہنا دے، یعنی سونے کا حلقہ

[1] نيل الأوطار (٥/ ١٩٨)
[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٣٦)
[3] أشعة اللمعات (٣/ ٦٠٤)

پہنانے کا بدلہ یہ ہے کہ اس کو آگ کا حلقہ پہنایا جائے]

تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث اگر منسوخ نہیں ہے بلکہ معمول بہ ہے تو بے شک اس سے سونے کے حلقے، یعنی سونے کی نتھ کی ممانعت وحرمت ثابت ہوتی ہے، مگر واضح رہے کہ اسی حدیث سے چاندی کی نتھ کا جواز نکلتا ہے، نیز واضح رہے کہ علما نے اس حدیث کو منسوخ بتایا ہے، پس اس تقدیر سے اس حدیث سے سونے کی نتھ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ پہلی بات کا ثبوت یہ ہے کہ اس حدیث کا آخری جملہ یہ ہے: «ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها» یعنی تم لوگ لازم پکڑو چاندی کو، پس اس کے ساتھ کھیل کرو، مطلب یہ ہے کہ سونے کا حلقہ اور سونے کا طوق اور سونے کا کنگن وغیرہ اپنی عورتوں کے لیے نہ بناؤ، کیونکہ سونے کے یہ سب زیورات حرام ہیں، ہاں چاندی کی نتھ اور چاندی کا طوق اور چاندی کا کنگن اور ان کے سوا چاندی کا جو زیور ہو بناؤ، کیونکہ چاندی تمھارے لیے حلال ہے، سو جو زیور اور جس قسم کا زیور بنانا چاہو، چاندی ہی کا بناؤ۔ مرقاۃ شرح مشکات ہے:

"قال ابن الملك: اللعب بالشيء التصرف فيه كيف شاء أي اجعلوا الفضة في أي نوع شئتم من الأنواع للنساء دون الرجال إلا التختم وتحلية السيف وغيره من آلات الحرب"[1] انتهىٰ

[ابن ملک نے کہا: کسی چیز کے ساتھ کھیلنا اس میں اپنی مرضی کے مطابق تصرف کرنا ہے، یعنی چاندی کو عورتوں کے زیور میں جس طرح چاہو استعمال کرو، مرد اس سے صرف انگوٹھی یا تلوار کا دستہ بنوا سکتے ہیں]

سنن ابو داود کی اس حدیث کے پورے الفاظ یہ ہیں:

"عن أبي هريرة أن رسول الله قال: من أحب أن يحلق حبيبه حلقة من نار فليحلقه حلقة من ذهب، ومن أحب أن يطوق حبيبه طوقا من نار، فليطوقه طوقا من ذهب، ومن أحب أن يسور حبيبه سوارا من نار، فليسوره سوارا من ذهب، ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها"[2] (أبو داود مع عون المعبود: ٤/ ١٤٩)

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس کو پسند ہو کہ اپنے پیارے کو آگ کا حلقہ پہنائے، وہ اسے سونے کا حلقہ پہنا دے، جو اپنے دوست کے گلے میں آگ کا طوق ڈالنا چاہتا ہو، وہ اس کے گلے میں سونے کا طوق ڈال دے، جو آگ کے کنگن پہنانا چاہتا ہو، وہ سونے کے کنگن پہنا دے۔ البتہ تم چاندی کو جتنا چاہو استعمال کیا کرو]

دوسری بات کا ثبوت یہ ہے کہ امام خطابی اور حافظ منذری وغیرہما نے صاف تصریح کی ہے کہ اس حدیث میں

---

[1] مرقاة المفاتيح (٧/ ٢٨٠٦)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٣٦)

جو حکم سونے کے حلقے وغیرہ پہننے کی ممانعت کا ہے، وہ پہلے تھا، پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا اور عورتوں کے لیے سونے کا زیور مباح کر دیا گیا۔ امام خطابی معالم السنن میں لکھتے ہیں:

"هذا الحديث يتأول علىٰ وجهين: أحدهما أنه إنما قال ذلك في الزمان الأول، ثم نسخ، وأبيح للنساء التحلي بالذهب، والوجه الآخر أن هذا الوعيد إنما جاء في من لا يؤدي زكاة الذهب دون من أداها"[1] انتهىٰ

[امام خطابی اور حافظ منذری نے کہا: اس حدیث کی دو طرح پر تاویل کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ پہلے سونے کا استعمال عورتوں کے لیے ممنوع تھا، بعد میں اجازت ہوگئی اور دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ وعید اس آدمی کے حق میں ہے، جو اس کی زکات ادا نہ کرے، جو ادا کرے، وہ اس سے مستثنیٰ ہے]

حافظ منذری "تلخیص السنن" میں لکھتے ہیں:

"حمله بعضهم علىٰ أنه قال ذلك في الزمان الأول، ثم نسخ، وأبيح للنساء التحلي بالذهب لقولهﷺ: هذان حرام علىٰ ذكور أمتي، حل لأناثها، وقيل هذا الوعيد في من لا يؤدي زكاة الذهب، وأما من أداها فلا"[2] انتهى، والله تعالىٰ أعلم.

[بعض نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ آپ ﷺ نے پہلے اس سے منع کیا تھا، پھر یہ ممانعت منسوخ ہوگئی اور عورتوں کے لیے سونے کے زیورات پہننا مباح ہوگیا، کیوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ دونوں (سونا اور ریشم) میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور ان کی عورتوں کے لیے حلال ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وعید اس کے حق میں ہے جو اس کی زکات نہ ادا کرتا ہو، رہا وہ جو اس کی زکات ادا کرے تو وہ اس وعید کی زد میں نہیں ہے]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

## ڈاڑھی کی شرعی حیثیت:

**سوال** ڈاڑھی کا بقدر ایک قبضہ کے رکھنا واجب ہے یا مستحب ہے یا مباح اور قبضہ سے کم رکھنا، یعنی خشخاشی مثل پائے مور چہ رکھنا یا منڈوانا حرام ہے یا نہیں اور دراز رکھنا مونچھوں کا درست ہے یا نہیں؟ مدلل حدیثِ رسول اللہ ﷺ سے جواب دو اور جو لوگ اس عمل کو کچھ گناہ نہیں جانتے اور اس پر مصر ہیں، بلکہ جن کی ڈاڑھی مونچھیں موافق سنت کے ہیں، ان کو حقیر اور ذلیل جانتے ہیں اور یہاں تک کہتے ہیں کہ لمبی ڈاڑھی والے بے ایمان ہوتے

[1] معالم السنن (٣/ ٦٣)

[2] مختصر سنن أبي داود للمنذري (٦/ ١٢٦۔ ١٢٧)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٣٥٤)

ہیں اور جوان کو نصیحت کی جاتی ہے کہ اس میں حقارت سنتِ نبویہ کی لازم آتی ہے تو اور زیادہ مذمت بڑی ڈاڑھی والوں کی کرتے ہیں، ایسے لوگوں سے ترکِ سلام کلام کرنا ضرور ہے یا نہیں؟

**جواب** ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ ڈاڑھی کا دراز رکھنا بقدر ایک مشت کے واجب ہے، بدلیلِ حدیثِ رسول اللہ ﷺ کے، جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے، اور ڈاڑھی کا منڈوانا، ایک مشت سے کم رکھنا یا خشخاشی بنانا حرام ہے اور موجب وعید ہے، چونکہ اس مسئلے میں عوام کو تردد ہے اور تفہیم علمائے صادق الاقوال کو باطل اور بے اصل جانتے ہیں، لہٰذا ہم کو مدلل بنصوصِ شارع علیہ السلام کے لکھنے کی ضرورت ہوئی:

قد جاء في الحديث في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: «جزوا الشوارب وأرخوا اللحىٰ، خالفوا المجوس»[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مونچھیں کٹواؤ اور ڈاڑھی کو لٹکاؤ اور مجوسیوں کی مخالفت کرو]

وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي ﷺ: «خالفوا المشركين و وفروا اللحىٰ وأحفوا الشوارب»[2] وروى الترمذي من حديث زيد بن أرقم قال قال رسول الله ﷺ: «من لم يأخذ من شاربه فليس منا» وقال: حديث صحيح[3]

[آنحضرت ﷺ نے فرمایا: مشرکوں کی مخالفت کرو، ڈاڑھی بڑھاؤ، مونچھیں کٹواؤ۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جو اپنی مونچھیں نہ کٹوائے، وہ ہم میں سے نہیں ہے]

پس منڈوانا اور کترانا ڈاڑھی کا ایک مشت سے کم اور بڑھانا مونچھوں کا حرام ہے اور بڑھانا ڈاڑھی کا اور پست کرنا مونچھوں کا واجب ہے، کیونکہ شارع علیہ السلام نے صیغہ امر کو جا بجا اختیار فرمایا ہے اور صیغہ امر کا خبر واحد میں وجوب کو چاہتا ہے، لہٰذا واجب ہے بڑھانا ڈاڑھی کا اور پست کرنا مونچھوں کا۔ ان نصوص کے اتباع سے اہلِ اصولِ فقہ نے کتبِ اصول میں تعریف وجوب کی لکھی ہے: "الواجب ما ثبت بدليل ظني" [واجب وہ ہے، جو ظنی دلیل سے ثابت ہو] پس یہ احادیث خبرِ آحاد دلیل ظنی مثبتِ وجوب ہیں اور ترکِ واجب حرام و موجبِ وعید ہے۔ نیز عاملِ سنت کو من حیث السنۃ بے ایمان کہنے والے خود بے ایمان ہیں۔ ایسے لوگوں سے ترکِ سلام و کلام لازم ہے، جب تک کہ وہ توبہ نصوح اس عملِ بد سے نہ کریں۔ والله أعلم بالصواب. فقیر محمد حسین

الجواب صحیح. فتح محمد، مدرس فتح پوری۔ الجواب صحیح. حبیب احمد

الجواب صحیح. بندہ ضیاء الحق عفا اللہ عنہ، مدرس مدرسہ امینیہ، دہلی۔

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٦٠)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٥٣) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٩)

[3] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٦١)

**ھو الموفق** واضح ہو کہ احادیثِ صحیحہ مرفوعہ سے جو ثابت ہے، وہ یہی ہے کہ ڈاڑھی کو بالکلیہ چھوڑ دینا چاہیے اور اس کے طول وعرض سے کچھ تعرض نہیں کرنا چاہیے۔ کسی حدیثِ صحیح مرفوع سے ڈاڑھی کا ترشوانا اور بقدر ایک قبضہ کے رکھنا ثابت نہیں اور جامع ترمذی میں جو یہ حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی ڈاڑھی کے عرض وطول سے کچھ لیتے تھے، سو یہ حدیث ضعیف ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری (۲۴/ ۴۹۷) میں لکھتے ہیں:

"إن النبيﷺ كان يأخذ من لحيته من عرضها وطولها.[1] أخرجه الترمذي، ونقل عن البخاري أنه قال في رواية عمرو بن هارون: لا أعلم له حديثا منكرا إلا هذا. قال الحافظ: وقد ضعف عمر بن هارون مطلقاً جماعة"[2]

[نبی اکرم ﷺ اپنے ڈاڑھی کے طول وعرض میں سے بال کٹوالیا کرتے تھے]

ہاں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بسندِ صحیح ثابت ہے کہ وہ حج اور عمرے میں اپنی ڈاڑھی کو ترشواتے اور بقدر ایک قبضہ کے رکھتے تھے۔ صحیح بخاری میں ہے:

"وكان ابن عمر إذا حج أو اعتمر قبض علىٰ لحيته فما فضل أخذه"[3]

یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما جب حج یا عمرہ کرتے تو اپنی ڈاڑھی کو مٹھی سے پکڑتے اور مٹھی سے جو ڈاڑھی بڑھتی اس کو لے لیتے۔ حافظ ابن حجر اس اثر کے تحت میں لکھتے ہیں:

"الذي يظهر أن ابن عمر كان لا يخص هذا التخصيص بالنسك، بل كان يحمل الأمر بالإعفاء علىٰ غير الحالة التي تتشوه فيها الصورة بإفراط طول شعر اللحية أو عرضه، فقد قال الطبري: ذهب قوم إلىٰ ظاهر الحديث فكرهوا تناول شيء من اللحية من طولها وعرضها، وقال قوم: إذا زاد علىٰ القبضة يؤخذ الزائد، ثم ساق بسنده إلىٰ ابن عمر أنه فعل ذلك وإلى عمر أنه فعل ذلك برجل، ومن طريق أبي هريرة أنه فعله"[4]

یعنی ظاہر بات یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا ڈاڑھی کو ترشوانا اور بقدر ایک مشت کے رکھنا حج اور عمرے کے ساتھ خاص نہیں تھا، بلکہ وہ ڈاڑھی کے بڑھانے کے حکم کو اس حالت پر محمول کرتے تھے کہ ڈاڑھی طول وعرض میں زیادہ بڑھ کر صورت کو بھدی اور بدنما نہ کر دے۔ اس واسطے کہ طبری نے کہا ہے کہ ایک قوم ظاہرِ حدیث کی طرف گئی ہے اور

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (۲۷۶۲) علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (۲۸۸)

[2] فتح الباري (۱۰/ ۳۵۰)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (۵۵۵۳)

[4] فتح الباري (۱۰/ ۳۵۰)

ڈاڑھی کے طول وعرض سے کچھ لینے کو مکروہ سمجھتی ہے اور ایک قوم نے یہ کہا ہے کہ جب ڈاڑھی ایک مشت سے بڑھ جائے تو زائد لے لینا چاہیے، پھر طبری نے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ایسا کیا ہے اور عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرد کے ساتھ ایسا کیا ہے اور ابو ہریرہ نے بھی ایسا کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[1] سید محمد نذیر حسین

## کیا مونچھوں اور رخساروں کے بال مونڈھنا جائز ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ شاربین کو حلق کرانا یا اکھڑوانا وھکذا اشعر ہائے خدین کو حلق و نتف کرانا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** شاربین کو حلق کرانا اور جڑ سے بالکلیہ ترشوانا جائز ہے اور شعر ہائے خدین کو حلق و نتف کرانا جائز نہیں۔ شاربین کا حلق کرانا یا جڑ سے بالکلیہ ترشوانا اس وجہ سے جائز ہے کہ احادیث سے ثابت ہے۔ صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

"قال رسول الله ﷺ: خالفوا المشركين: وفروا اللحىٰ وأحفوا الشوارب. وفي رواية: أنهكوا الشوارب وأعفوا اللحىٰ"[2] كذا في المشكاة.

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مشرکین کی مخالفت کرو، ڈاڑھیوں کو بڑھاؤ اور لب کے بالوں کو جڑ سے تراشو۔ نسائی کی روایت میں لفظِ حلق واقع ہوا ہے، جس سے لب کے بالوں کو منڈانا ثابت ہوتا ہے۔

قال الحافظ ابن حجر في الفتح: "ورد الخبر بلفظ الحلق، وهي رواية النسائي عن محمد بن عبد الله بن يزيد عن سفيان بن عيينة بسند هذا الباب... إلىٰ أن قال: نعم وقع الأمر بما يشعر بأن رواية الحلق محفوظ، كحديث العلاء عند مسلم بلفظ: جزوا الشوارب، وحديث ابن عمر بلفظ: أحفوا الشوارب، وبلفظ: أنهكوا الشوارب. فكل هذه الألفاظ تدل علىٰ أن المطلوب المبالغة في الإزالة، لأن الحز قص الشعر والصوف إلىٰ أن يبلغ الجلد، والإحفاء: الاستقصاء. قال أبو عبيد الهروي: معناه: ألزقوا الحز بالبشرة، والنهك المبالغة في الإزالة"[3] انتهىٰ ملخصاً

[حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے کہ مونچھیں منڈوانے کی حدیث محفوظ ہے۔ نسائی نے کہا کہ

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۳۰۹)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٥٣، ٥٥٥٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٩)

[3] فتح الباري (١٠/ ٣٤٧)

منڈوانے کی حدیث محفوظ ہے، جیسے علا کی حدیث ہے، جسے مسلم نے روایت کیا ہے۔ اس سے لفظ "جزوا الشوارب" کے ہیں اور ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں "احفو الشوارب" کے ہیں۔ ایک روایت میں "أنهكوا الشوارب" ہے۔ ان تمام الفاظ کا مدعی یہ ہے کہ مونچھوں کو اچھی طرح کاٹا جائے، جز کا معنی ہے کہ بھیڑ، بکری کے بال اتنے کاٹے جائیں کہ چمڑا صاف نظر آنے لگے]

انھیں روایات کی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب اور بہت سے علما کے نزدیک جڑ سے بالکلیہ ترشوانا افضل ہے۔ امام احمد کے نزدیک بھی یہی افضل ہے اور شافعیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ لب کے بال جڑ سے بالکل نہ تراشے جائیں، بلکہ اس قدر تراشے جائیں کہ لب کا کنارہ ظاہر ہو جائے۔ اسی طرح امام مالک نے بھی موطا میں فرمایا۔ وعبارته هكذا: "يؤخذ من الشارب حتى يبدو طرف الشفة"[1]

یعنی لب کے بال یہاں تک لیے جائیں کہ لب کا کنارہ ظاہر ہو جائے۔

① ان لوگوں کی دلیل صحیحین کی یہ حدیث ہے:

"عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: الفطرة خمس: الختان والاستحداد... وقص الشارب"[2] الحديث.

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پانچ چیزیں انسانی فطرت ہیں: ختنہ کرنا، استرے کا استعمال اور لبوں کا کٹانا...]

② نیز سنن ابی داود کی یہ حدیث ہے جو مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے بایں لفظ مروی ہے:

"ضفتُ النبي ﷺ... وكان شاربي وفىٰ فقصه لي علىٰ سواك"[3]

[میں نبی کریم ﷺ سے ملا تو میری مونچھیں بڑھی ہوئی تھیں۔ آپ ﷺ نے مسواک اوپر رکھ کر ان کو کاٹ دیا]

③ نیز مسند بزار کی یہ حدیث جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بایں لفظ مروی ہے:

"أن النبي ﷺ أبصر رجلا وشاربه طويل فقال: ائتوني بمقص وسواك. فجعل السواك على طرفه ثم أخذ ما جاوز"[4]

[نبی اکرم ﷺ نے ایک آدمی کو دیکھا، اس کی مونچھیں بڑی لمبی تھیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: مجھے قینچی اور

---

① موطأ الإمام مالك (٢/ ٩٢٢)

② صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٥٥٠) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٧)

③ سنن أبي داود، رقم الحديث (١٨٨)

④ كشف الأستار عن زوائد مسند البزار للهيثمي (٣/ ٣٧٠) امام ہیثمی فرماتے ہیں: "رواه البزار، وفيه عبد الرحمن بن مسهر قاضي جبل، وهو كذاب" (مجمع الزوائد: ٥/ ٣٠٤)

مسواک لا دو، آپ نے مونچھوں پر مسواک رکھ کر ان کو کاٹ دیا]

④ نیز سنن ترمذی کی یہ حدیث جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بایں لفظ مروی ہے:

"كان النبي ﷺ يقص شاربه"[1] [رسول اللہ ﷺ اپنی مونچھیں کٹوایا کرتے تھے]

الحاصل لب کے بال کے ازالے کے بارے میں حدیثیں مختلف آئی ہیں۔ بعض احادیث سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ وغیرہ اہلِ علم کا مذہب ثابت ہوتا ہے اور بعض سے شافعیہ و امام مالک کے مذہب کا ثبوت ہوتا ہے۔

علامہ طبری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''احادیث سے دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں اور ان احادیث میں کچھ تعارض نہیں ہے، اس واسطے کہ لفظِ قص دلالت کرتا ہے اخذِ بعض پر اور لفظِ احفا دلالت کرتا ہے اخذِ کل پر اور یہ دونوں امر ثابت ہیں، بس جو چاہے اختیار کرے۔''[2]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں علامہ طبری رحمہ اللہ کے اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

"ويرجح قول الطبري ثبوت الأمرين معا في الأحاديث المرفوعة"[3] انتهىٰ

یعنی طبری کے قول کو اس وجہ سے ترجیح ہوتی ہے کہ احادیثِ مرفوعہ سے دونوں امر ثابت ہیں۔ واللّٰه تعالیٰ أعلم

شعر ہائے خدین کو حلق و نتف کرانا اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ خدین پر جو بال ہوتے ہیں، وہ ڈاڑھی میں داخل ہیں اور ڈاڑھی کا حلق و نتف کرانا جائز نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر لفظ "وفروا اللحیٰ" کی شرح میں لکھتے ہیں:

"اللحىٰ ـ بكسر اللام، وحكي ضمها، وبالقصر والمد ـ جمع لحية ـ بكسر اللام ـ فقط، وهي اسم لما نبت علىٰ الخدين والذقن"[4] انتهى والله تعالىٰ أعلم.

[لحیہ ان بالوں کا نام ہے، جو رخساروں اور ٹھوڑی پر پیدا ہوتے ہیں]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[5] سید محمد نذیر حسین

## سر کے بالوں کو مونڈھنا یا کاٹنا درست ہے:

**سوال** ملک بنگالہ کے بعض بعض اضلاع میں ایسے لوگ ہیں کہ جن کو تمام دن اپنے اپنے کھیتوں میں رہنے کا اتفاق

① سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٦٠) یہ حدیث ضعیف ہے، کیوں کہ سماک کی روایت عکرمہ سے ضعیف ہے۔ دیکھیں: تهذيب التهذيب (٤/ ٢٠٤)

② فتح الباري (١٠/ ٣٤٧)

③ مصدر سابق.

④ فتح الباري (١٠/ ٣٥٠)

⑤ فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٣٦١)

ہوتا ہے اور گرد وغبار کے سبب سے ان کے لمبے لمبے بالوں کو بہت تکلیف پہنچتی ہے۔ وہ لوگ بہ سبب عدمِ فرصت وغربت کے ہمیشہ ان بالوں کو صاف نہیں کر سکتے ہیں۔ بعض بعض ایام میں ان کے کھیتوں میں تین چار ہاتھ پانی رہتا ہے اور کھیت کاٹنے کا وقت بھی آ جاتا ہے، اس صورت میں وہ لوگ غوطہ مار مار کر کھیت کو کاٹتے ہیں، اس وجہ سے بھی ان کے بالوں کو بہت تکلیف پہنچتی ہے، ان صورتوں میں بالوں کو کتروانا یا منڈوانا جائز ہے یا نہیں؟ ان دیار کے بعض علما بال کتروانے یا منڈوانے کو منع کرتے اور کہتے ہیں کہ رسولِ خدا ﷺ سے سوائے حج کے سر کے بال کا منڈوانا ثابت نہیں ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے باوجود دشمن جاننے کے بھی بالوں کو نہیں منڈوایا ہے، کتروایا ہے۔ جو شخص بال منڈواتا ہے یا کترواتا ہے تو اس کو جماعت سے خارج کرتے ہیں، یعنی سلام، کلام و دیگر معاملات سے اس کو روکتے اور کفارہ لیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ کفارہ لینا کیسا ہے اور کفارہ لینے والا کیسا ہے؟

**جواب** سر کے بال منڈوانا یا کتروانا ضرورت کے وقت بلاشک وشبہہ درست ہے۔ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ کے سر کے بال میں بحالتِ احرام اس کثرت سے جوئیں پڑ گئی تھیں کہ ان کے منہ پر گری اور جھڑی پڑتی تھی، اس وجہ سے ان کو بہت تکلیف تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کی یہ حالت دیکھ کر ان کو سر منڈانے کا حکم فرمایا، حالانکہ وہ حالتِ احرام میں تھے اور حالتِ احرام میں بال منڈانا منع ہے، مگر آپ نے احرام کا خیال نہیں فرمایا، بلکہ ان کی تکلیف اور مضرت کا خیال فرمایا، نیز رسول اللہ ﷺ نے بنی جعفر کے بالوں کو منڈوایا ہے، اس وجہ سے کہ ان کے سروں میں جوئیں پڑ گئیں تھیں۔[1] كما في زاد المعاد۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس خیال سے کہ غسلِ جنابت میں کوئی بال خشک نہ رہ جائے، اپنے بالوں کو ترشوایا کرتے تھے۔ صحیحین میں ہے:

"عن كعب بن عجرة رضي الله عنه قال: حملت إلىٰ رسول الله ﷺ والقمل يتناثر علىٰ وجهي. فقال: ما كنتُ أرىٰ الوجع بلغ بك ما أرىٰ، وفي رواية: فأمره أن يحلق رأسه، وأن يطعم فرقا بين ستة أو يهدي شاة أو يصوم ثلاثة أيام"[2] كذا في زاد المعاد.

[کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ مجھے نبی اکرم ﷺ کے پاس لایا گیا، میرے منہ پر جوئیں چل رہی تھیں، آپ نے فرمایا: مجھے اس کا تصور بھی نہ تھا کہ تجھ کو اتنی تکلیف ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ سر منڈا لے اور ایک فرق (پیمانہ) چھے آدمیوں میں کھانا تقسیم کر دے یا ایک بکری کی قربانی دے دے یا تین روزے رکھ لے]

سنن ابن ماجہ میں ہے:

---

[1] زاد المعاد (٤/ ١٥٤)

[2] زاد المعاد (٤/ ١٤٥) نیز دیکھیں: صحيح البخاري، رقم الحديث (١٧٢٢) صحيح البخاري، رقم الحديث (١٢٠١)

"عن علي بن أبي طالب عن النبيﷺ قال: «من ترك شعرة من جسده من جنابة، لم يغسلها، فعل به كذا وكذا من النار» قال علي: فمن ثم عاديت رأسي، وكان يجزه.[1]

[حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس آدمی کے جسم کا ایک بال بھی غسلِ جنابت میں خشک رہ جائے گا، اس کے ساتھ آگ سے اس طرح اور اس طرح کیا جائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہی تو وجہ ہے کہ میں نے اپنے سر سے دشمنی کر رکھی ہے، چنانچہ آپ سر کے بال کتروا دیا کرتے تھے]

وفي تلخيص الحبير: "وعن علي مرفوعاً: «من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا وكذا» الحديث، إسناده صحيح، فإنه من رواية عطاء بن السائب، وقد سمع منه حماد قبل اختلاطه"[2] انتهیٰ

[تلخیص الحبیر میں ہے کہ علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: جس آدمی کے جسم کا ایک بال بھی غسلِ جنات میں خشک رہ جائے گا، اس کے ساتھ آگ سے اس طرح اور اس طرح کیا جائے گا]

ان حدیثوں سے ثابت ہوا کہ سوائے حج کے بالوں کا منڈوانا یا کتروانا ضرورت کے وقت جائز ہے، بلکہ جیسے عدمِ ضرورت و مضرت کے وقت بالوں کا رکھنا سنت ہے، اسی طرح وقتِ ضرورت و مضرت کے منڈوانا یا کتروانا سنت ہے۔ پس صورتِ مسئولہ میں بالوں کا منڈوانا یا کتروانا بلاشبہہ جائز و درست ہے، بلکہ سنت ہے۔ بعض علما کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے سوائے حج کے سر کے بال نہیں منڈوائے، صحیح ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ بالوں کا رکھنا سنت ہے۔ جیسے بالوں کا رکھنا سنت ہے، اسی طرح بالوں کی خدمت کرنا، ان کو صاف رکھنا، ان میں تیل ڈالنا اور کنگھی کرنا بھی سنت ہے۔ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ بالوں کو صاف رکھتے اور کثرت سے تیل لگاتے اور کنگھی کرتے تھے۔

زاد المعاد میں ہے:

"قال حماد بن سلمة عن سماك بن حرب: قيل لجابر بن سمرة: أكان في رأس النبيﷺ شيب؟ قال: لم يكن في رأسه شيبا إلا شعرات في مفرق رأسه، إذا ادهن، وأراهن الدهن. قال أنس: وكان رسول اللهﷺ يكثر دهن رأسه ولحيته، ويكثر القناع كأن ثوبه ثوب زيات، وكان يحب الترجل، وكان يرجل نفسه تارة، وترجل عائشة تارة"[3] انتهیٰ

[جابر بن سمرہ سے پوچھا گیا کہ نبی اکرم ﷺ کے سر میں سفید بال تھے؟ کہنے لگے: آپ کے سر میں چند

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (۲۴۹) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۵۹۹)

[2] التلخيص الحبير (۱/ ۱۴۲)

[3] زاد المعاد (۱/ ۱۶۷)

ایک بال مانگ میں سفید موجود تھے۔ جب تیل لگاتے تو ان کا پتا نہ چلتا تھا۔ انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سر اور ڈاڑھی کو بہ کثرت تیل لگایا کرتے تھے۔ آپ کے کپڑے تیل میں لت پت رہتے۔ آپ کنگھی کرنے کو پسند کرتے تھے۔ کبھی خود کنگھی کر لیتے، کبھی سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کر دیتیں]

ان بے چارے دیہاتیوں سے یہ سب باتیں ہو نہیں سکتیں اور بالوں کے سبب سے ان کو تکلیف پہنچتی ہے، اس لیے ان لوگوں کو چاہیے کہ اپنی تکلیف کو دور کریں۔ رسول اللہ ﷺ نے اگرچہ بالوں کو نہیں منڈایا ہے، اس وجہ سے کہ آپ کو ضرورت منڈانے کی نہیں تھی، لیکن دوسروں کی تکلیف کو دیکھ کر منڈانے کا حکم دیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سر نہیں منڈایا ہے، مگر انھوں نے بالوں کو کتروایا تو ضرور ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ بعض علما کا مضرت اور تکلیف کے وقت بالوں کے منڈانے یا کتروانے سے منع کرنا اور جماعت سے خارج کرنا اور کفارہ لینا تو ان سب باتوں کی کوئی دلیل نہیں ہے، ان باتوں سے ان کو باز آنا چاہیے۔ اگر باز نہ آئیں گے تو ضرور گناہ گار ہوں گے۔ لوگوں کو چاہیے کہ ایسے عالموں کی باتوں کو ہرگز نہ مانیں اور اپنی تکلیف کو دور کریں، چاہے منڈوا کر یا کتروا کر۔ فقط، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

حررہ: عین الدین ٹیابرجی

**ھو الموفق** سر کے بالوں کا رکھنا بلاشبہہ سنت ہے، مگر بلاضرورت بھی اگر کوئی سر منڈوائے یا ترشوائے تو جائز ہے۔ جو لوگ سر منڈانے کو ناجائز بتاتے ہیں، ان کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے اور جو ثبوت پیش کرتے ہیں، اس سے عدمِ جواز نہیں نکلتا ہے۔ امام نووی شرح صحیح مسلم (۱/۳۴۲) میں لکھتے ہیں:

''بعض لوگ رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے کہ خارجیوں کی علامت سر منڈانا ہے، سر منڈانے کے مکروہ ہونے پر دلیل لاتے ہیں، حالانکہ یہ قول اس پر دلیل نہیں ہو سکتا، کیونکہ علامت کبھی حرام ہوتی ہے اور کبھی مباح۔ رسول اللہ ﷺ نے خارجیوں کی یہ بھی ایک علامت بیان کی ہے کہ ان میں ایک کالا شخص ہوگا، جس کا ایک بازو عورت کے پستان کے مثل ہوگا۔ ظاہر ہے کہ یہ علامت حرام نہیں ہے۔ ابو داود میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک لڑکے کو دیکھا جس کا کچھ سر منڈا ہوا تھا، پس آپ نے فرمایا: اس کا کل سر مونڈھو یا کل چھوڑو۔[1] اس حدیث کی سند بخاری اور مسلم کی شرط پر ہے۔ یہ حدیث سر منڈوانے کے جائز ہونے پر صریح دلیل ہے، جس میں کسی تاویل کی گنجایش نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب (علمائے شافعیہ) نے کہا ہے کہ ہر حال میں سر منڈوانا جائز ہے، لیکن اگر کسی شخص پر بالوں کی خدمت، ان میں تیل ڈالنا، کنگھی کرنا اور صاف رکھنا شاق ہو تو ایسے شخص کو سر منڈانا مستحب ہے اور اگر شاق نہ ہو تو بال رکھنا مستحب ہے۔ انتھیٰ کلام النووي مترجما، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

[1] سنن أبي داود، رقم الحدیث (٤١٩٥)

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[1] سید محمد نذیر حسین

## سیاہ خضاب لگانا جائز نہیں:

**سوال** سیاہ خضاب کرنا درست ہے یا نہیں؟

**جواب** سیاہ خضاب کرنا درست و جائز نہیں ہے، جیسا کہ حدیث ابو داود وغیرہ سے واضح ہوتا ہے۔[2] والله أعلم بالصواب. حرره: السيد محمد نذير حسين، عفي عنه سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** فی الواقع سیاہ خضاب کرنا درست و جائز نہیں ہے۔ صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے باپ ابو قحافہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر کیے گئے اور ان کا سر (بوجہ بالکل سفید ہوجانے بالوں کے) گویا ثغامہ تھا (ثغامہ ایک گھاس ہے، جس کے پھول اور پھل سفید ہوتے ہیں) پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «اذهبوا به إلىٰ بعض نسائه فلتغيره بشيئ، وجنبوه عن السواد»[3]

یعنی ان کو لے جاؤ ان کی بعض عورتوں کے پاس کہ ان کے بالوں کو کسی چیز سے متغیر کر دیں اور سیاہ رنگ سے ان کو بچانا۔

یعنی سیاہ خضاب سے ان کو بچانا اور سرخ یا زرد یا کسی اور رنگ کا خضاب کرنا۔ طبری اور ابن ابی عاصم نے اس حدیث میں اس قدر اور زیادہ روایت کیا ہے کہ لوگ ابو قحافہ کو لے گئے اور ان کے بالوں میں سرخ خضاب کیا۔[4] صحیح مسلم کی اس حدیث سے سیاہ خضاب کا نادرست ہونا صاف ظاہر ہے۔

سنن ابو داود میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد كحواصل الحمام، لا يريحون رائحة الجنة»[5]

یعنی آخر زمانے میں ایک ایسی قوم ہوگی جو سیاہ خضاب کرے گی، جیسے کبوتر کے سینے سیاہ ہوتے ہیں، سو وہ قوم جنت کی بو نہ پائے گی۔

امام ابن حبان نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس کی سند قوی ہے۔[6] ابوداود کی

---

① فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۳٦٤)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢١٢)

③ صحيح مسلم، رقم الحديث (٢١٠٢) بالفاظ مختلفة.

④ فتح الباري (١٠/ ٣٥٥) نیز دیکھیں: المعجم الكبير (٩/ ٤١)

⑤ سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢١٢)

⑥ فتح الباري (٦/ ٤٩٩)

اس حدیث سے بھی سیاہ خضاب کا نادرست اور ممنوع ہونا بخوبی ظاہر ہے۔

طبرانی اور ابن ابی عاصم نے ابو الدرداء سے مرفوعاً روایت کیا ہے:

«من خضب بالسواد، سود الله وجهه بالسواد يوم القيامة»[1]

یعنی جو شخص سیاہ خضاب کرے گا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کا منہ سیاہی سے کالا کرے گا۔ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے، مگر اوپر کی حدیث سے اس کی تقویت ہوتی ہے۔ طبرانی اور ابن ابی عاصم کی اس حدیث سے بھی سیاہ خضاب کا نادرست اور ممنوع ہونا صاف ظاہر ہے۔ فتح الباری (پارہ: ۱۳/ ۲۸۵) میں ہے:

"ثم إن المأذون فيه (أي في صبغ شيب اللحية والرأس) مقيد بغير السواد لما أخرجه مسلم من حديث جابر أنهﷺ قال: «غيروه، وجنبوه السواد» ولأبي داود، و صححه ابن حبان من حديث ابن عباس مرفوعاً: «يكون قوم في آخر الزمان يخضبون كحواصل الحمام لا يجدون ريح الجنة» وإسناده قوي إلا أنه اختلف في رفعه ووقفه، وعلىٰ تقدير ترجيح وقفه فمثله لا يقال بالرأي، فحكمه الرفع، ولهذا اختار النووي أن الصبغ بالسواد يكره كراهية تحريم"[2] انتهىٰ

[سر اور ڈاڑھی کے بال رنگنے کی اجازت مقید ہے کہ سیاہ رنگ نہ کیا جائے۔ رسول اللہ ﷺ نے ابو قحافہ کے متعلق فرمایا تھا: اس کے بالوں کا رنگ بدل دو اور سیاہ رنگ سے بچو۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے مرفوعاً روایت کیا ہے: "آخر زمانے میں ایک قوم ہوگی، وہ اس طرح کے باطل رنگ کریں گے، جیسے کبوتر کی پوٹ۔ یہ لوگ جنت کی خوشبو نہ پائیں گے۔ اس کی سند قوی ہے۔ یہ حدیث حکماً مرفوع ہے۔ امام نووی نے کہا ہے: سیاہ رنگ کرنا مکروہِ تحریمی ہے]

نیز فتح الباری (پارہ: ۲۴/ ۴۹۹) میں ہے:

"وقد أخرج الطبراني وابن أبي عاصم من حديث أبي الدرداء رفعه: من خضب بالسواد سود الله وجهه يوم القيامة، وسنده لين"[3] انتهىٰ

[ابو الدرداء نے مرفوعاً کہا: جو بالوں پر کالا خضاب کرے، خدا اس کا چہرہ قیامت کے روز سیاہ کریں گے]

اگر کوئی کہے کہ سنن ابن ماجہ میں ایک حدیث ہے، جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ سیاہ خضاب کرنا درست ہے اور وہ حدیث یہ ہے:

[1] فتح الباري (۱۰/ ۲۹۲) بعد ازاں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند کمزور ہے۔

[2] فتح الباري (۶/ ۴۹۹)

[3] فتح الباري (۱۰/ ۲۹۲)

"عن صهيب الخير قال قال رسول اللهﷺ: إن أحسن ما اختضبتم به لهذا السواد، أرغب لنسائكم فيكم، وأهيب لكم في صدور عدوكم"[1]

یعنی صہیب خیر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تمھارے تمام خضابوں میں سیاہ خضاب زیادہ اچھا ہے، اس سے تمھاری عورتوں کو تمھاری طرف رغبت زیادہ ہوتی ہے اور دشمنوں کے دلوں میں تمھاری ہیبت زیادہ ہوتی ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ ابن ماجہ کی یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں، ایک دفاع بن دغفل اور دوسرا عبدالحمید بن صیفی۔ دیکھو: تقریب التہذیب۔[2] واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[3]

## عصا دستی کی کیفیت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عصا چوبی دستی جو اکثر عالموں کے پاس ہوتا ہے، اس کا پھل آہنی کس قدر طول میں ہونا چاہیے اور ایک عالم کے واسطے کتنے عصا رکھنے کا حکم ہے؟ از روئے احادیثِ معتبرہ و مستندہ بیان فرمائیں۔

**جواب** واضح ہو کہ عصا میں جو پھل آہنی لگاتے ہیں، اس کا بیان کہیں حدیث شریف میں نہیں آیا کہ کس قدر لانبا لگانا چاہیے اور نہ کہیں حدیث میں یہ آیا ہے کہ عالم کو اس قدر عصا رکھنا چاہیے۔ نجاشی بادشاہِ حبشہ نے ایک لکڑی کہ جس کو عنزہ کہتے تھے، رسول اللہ ﷺ کو تحفہ میں دی تھی، اس میں لوہے کا پھل لگا ہوا تھا اور وہ لکڑی نیزے سے چھوٹی تھی، مگر اس کے پھل کا کوئی حال مذکور نہیں ہے کہ کس قدر طول میں تھا، والله أعلم بالصواب.

حرره: السيد عبد الحفيظ، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** عصا رکھنا ہر ایک شخص کے لیے مستحب و مسنون ہے، اس میں عالم کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ چھڑی اور عصا ساتھ رکھنے میں بہت سے فائدے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جب موسیٰ علیہ السلام سے پوچھا: ﴿وَ مَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يٰمُوْسٰى﴾ [طٰهٰ: ١٧] یعنی اے موسیٰ تمھارے ہاتھ میں یہ کیا چیز ہے؟ تو موسیٰ علیہ السلام نے کہا: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَ أَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَ لِيَ فِيْهَا مَاٰرِبُ أُخْرٰى﴾ [طٰهٰ: ١٨] یعنی یہ میرا عصا ہے، اس پر میں ٹیک لگاتا ہوں اور اس سے اپنی بکری کے لیے پتے جھاڑتا ہوں اور اس میں میرے اور بہت سے فائدے ہیں۔ ایک شخص کے لیے ایک عصا کافی ہے اور اگر ایک سے زائد بھی ہوں تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ زاد المعاد (۱/۳۴) میں ہے:

---

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٦٢٥)
[2] تقريب التهذيب (١٨٢٧، ٣٧٦٠)
[3] فتاویٰ نذیریه (٣/ ٣٦٩)

"وكان له (أي للنبي ﷺ) فسطاط يسمىٰ الكن، ومحجن قدر ذراع أو أطول، يمشي به، ويركب به، ويعلقه بين يديه علىٰ بعيره، ومخصرة، تسمىٰ العرجون، وقضيب من الشوحط، يسمىٰ الممشوق، قيل: وهو الذي تداوله الخلفاء"[1] انتهىٰ. والله تعالىٰ أعلم

[نبی اکرم ﷺ کے پاس ایک خیمہ تھا جس کا نام "کِن" تھا، آپ کا ایک خمدار ڈنڈا تھا جو ایک ہاتھ یا اس سے کچھ زائد تھا، آپ وہ ہاتھ میں لے کر چلتے تھے، سواری پر ساتھ رکھتے، اپنے اونٹ پر ساتھ رکھ لیتے، نیز ٹیک لگانے کے لیے لاٹھی تھی جس کا نام "عُرجون" تھا اور ایک اور چھڑی تھی، جسے ممشوق کہتے ہیں، یہی وہ چھڑی ہے، جو خلفا کے ہاتھ لگی]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## وبائے طاعون کی وجہ سے کون سا خروج منع ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ طاعون وغیرہ امراض کی وجہ سے جو خروج منع ہے، وہ کونسا خروج ہے؟ کیا مطلق منع ہے یا دوسرے گاؤں میں جا رہنا منع ہے؟ نیز اپنے گاؤں کے سرحد کے کنوؤں یا کھیتوں پر چھپر وغیرہ ڈال کر تبدیلِ ہوا کے لیے جا رہنا منع ہے یا جائز ہے؟

**جواب** جو خروج فراراً من الطاعون منع ہے، وہ مطلقاً منع ہے۔ بنا بریں طاعون سے بھاگ کر نہ دوسرے گاؤں میں جانا جائز ہے اور نہ اپنے گاؤں کی سرحد کے کنوؤں یا کھیتوں پر چھپر وغیرہ ڈال کر جا رہنا درست ہے۔

مسند امام احمد بن حنبل میں ہے:

عن عائشة تقول: قال رسول الله ﷺ: «فناء أمتي بالطعن والطاعون» فقلت: يا رسول الله ﷺ هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: «غدة كغدة الإبل، المقيم فيها كالشهيد، والفار منها كالفار من الزحف»[3]

[یعنی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری امت کا فنا ہونا طعن اور طاعون سے ہے۔ پس میں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! ہم نے اس طعن کو پہچانا، پس طاعون کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: گلٹی ہے، جیسے اونٹ کو گلٹی ہوتی ہے۔ طاعون میں ٹھہرنے والا مثل شہید کے ہے اور اس سے بھاگنے والا مثل اس شخص کے ہے جو لڑائی سے بھاگا ہو]

یہ حدیث قابلِ احتجاج ہے۔ علامہ زرقانی رحمہ اللہ شرح مواہب (۴۵۲/۵) میں لکھتے ہیں:

---

1. زاد المعاد (١/ ١٢٦)
2. فتاویٰ نذيريه (٣/ ٣٦٣)
3. مسند أحمد (٦/ ٢٥٥)

"وروىٰ أحمد برجال ثقات: الطاعون غدة كغدة البعير، المقيم بها كالشهيد، والفار منه كالفار من الزحف"

[طاعون ایک غدود (گلٹی) ہے، جیسے اونٹ کو ہوتی ہے۔ اس میں ثابت قدم رہنے والا شہید کی طرح ہے اور اس سے بھاگنے والا ایسا ہے، جیسا میدانِ جنگ سے بھاگنے والا]

حافظ عراقی رحمہ اللہ "المغني عن حمل الأسفار تخريج إحياء العلوم" میں لکھتے ہیں:

"حديث تشبيه الفرار من الزحف رواه أحمد من حديث عائشة بإسناد جيد، ومن حديث جابر بإسناد ضعيف"[1] انتهىٰ

[طاعون سے بھاگنے والے کو جنگ سے بھاگنے سے تشبیہ دینے والی حدیث کو احمد نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے جید اسناد کے ساتھ اور جابر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ضعیف اسناد کے ساتھ بیان کیا ہے]

حافظ منذری ترغیب وترہیب میں لکھتے ہیں:

"وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا تفنىٰ أمتي إلا بالطعن والطاعون» قلت: يا رسول الله ﷺ هذا الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: «غدة كغدة البعير، المقيم بها كالشهيد، والفار عنها كالفار من الزحف» رواه أحمد و أبو يعلىٰ والطبراني، وفي رواية لأبي يعلى: قال: «وخزة تصيب أمتي من أعدائهم من الجن، كغدة الإبل. من أقام عليها كان مرابطا، ومن أصيب به كان شهيدا، و من فر منه كان كالفار من الزحف» ورواه البزار، وعنده: قلت: يا رسول الله هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: «يشبه الدمل، يخرج في الآباط والمراق، وفيه تزكية أعمالهم، وهو لكل مسلم شهادة» قال المملي رحمه الله: أسانيد الكل حسان"[2] انتهى

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: میری امت کی فنا طعن اور طاعون سے ہوگی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ! طعن (نیزہ) تو ہم جانتے ہیں، یہ طاعون کیا چیز ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اونٹ کی گلٹی جیسی غدود ہے، جو اس میں ثابت قدم رہے گا، وہ شہید ہوگا اور جو اس سے بھاگے گا، وہ میدانِ جنگ سے بھاگنے کے مترادف ہوگا، ابو یعلی کی روایت میں ہے: طاعون ایک کچوکا ہے جو میری امت کے دشمن جن لگاتے ہیں، یہ اونٹ کی غدود کی طرح ہے، جو اس میں ثابت قدم رہے گا، وہ غازی ہے، جو اس میں مر جائے، وہ شہید ہے، جو اس سے بھاگے گا، وہ میدانِ جنگ سے بھاگنے والے کے برابر ہوگا اور ایک روایت

[1] تخريج أحاديث إحياء علوم الدين (٣/ ١٢٨٨)

[2] الترغيب والترهيب (٢/ ٢٢٢)

میں ہے کہ طاعون ایک پھوڑا ہے، جو بغل اور گردن میں ہوتا ہے، اس سے مسلمان کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، یہ مسلمان کے لیے شہادت ہے۔ امام منذری کہتے ہیں کہ سب کی سندیں حسن ہیں]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس حدیث کی سند کو حسن کہا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے ثابت ہوا کہ خروج فراراً من الطاعون مطلقاً حرام اور گناہ کبیرہ ہے، اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مطلق فرار من الطاعون کو فرار من الزحف سے تشبیہ دی ہے اور فرار من الزحف بہت بڑا گناہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْاَدْبَارَ ۝ وَ مَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَىِٕذٍ دُبُرَهٗٓ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ مَاْوٰىهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُ﴾ [الأنفال: ١٥، ١٦]

[یعنی اے ایمان والو! جب بھڑو تم کافروں سے میدانِ جنگ میں تو مت دو ان کو پیٹھ اور جو کوئی ان کو پیٹھ دے اس دن، مگر یہ کہ ہنر کرتا ہو لڑائی کا یا جا ملتا ہو فوج میں، سو وہ لے پھرا غضب اللہ کا اور اس کا ٹھکانا دوزخ ہے اور کیا بری جگہ وہ جا ٹھہرا]

مولانا شاہ عبد القادر "فائدہ" میں لکھتے ہیں: یعنی جب مقابلہ میدان میں ہو تو بھاگنا اشد گناہ ہے اور جو دوڑ یا غارت ہو تو بھاگنا ہنر ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«اجتنبوا السبع الموبقات» قالوا: وما هن يا رسول الله ﷺ؟ قال: «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف»[1]

[بچو سات چیزوں سے جو ہلاک کرنے والی ہیں۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا: یا رسول اللہ! وہ کیا ہیں؟ آپ نے فرمایا: شرک اللہ کے ساتھ اور جادو کرنا اور مارنا اس جان کا جس کو اللہ نے حرام کیا ہے مگر ساتھ حق کے اور کھانا سود کا اور کھانا یتیم کے مال کو اور پیٹھ دینا لڑائی کے دن ...الخ]

علامہ عبد الرؤف مناوی شرح الجامع الصغیر میں لکھتے ہیں:

"شبه به في ارتكاب الكبيرة. قال تعالى: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْاَدْبَارَ﴾ فكما يحرم الفرار من الزحف، يحرم الخروج من بلد، وقع فيها الطاعون"[2] انتهى

[(طاعون سے بھاگنے کو) کبیرہ گناہ کے ارتکاب میں اس (جنگ سے بھاگنے) کے ساتھ تشبیہ دی گئی

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٦١٥) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٩)

[2] فيض القدير (٤/ ٤٦١)

ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا إِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْأَدْبَارَ﴾ تو جس طرح میدانِ جنگ سے بھاگنا حرام ہے، اسی طرح اس شہر سے نکلنا بھی حرام ہے، جس میں طاعون پھوٹا ہو]

علامہ احمد ضیاء الدین حنفی "لوامع العقول شرح رموز الأحاديث" میں لکھتے ہیں:

"الفار منه كالفار من الزحف في الوبال، والصابر عليه كالصابر في سبيل الله في حصول الأجر" انتهیٰ

[طاعون سے بھاگنے والا سزا کے لحاظ سے میدانِ جنگ کے بھاگنے والے کے برابر ہے اور اس میں صبر کرنے والا ثواب کے حصول میں میدانِ جنگ میں ثابت قدم رہنے والے کی طرح ہے]

علامہ شیخ احمد بن علی رومی حنفی "مجالس الأبرار" (ص: ٦١٦) میں لکھتے ہیں:

"ويدل علىٰ التحريم ما روي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنه عليه الصلاة والسلام قال: الفار من الطاعون كالفار من الزحف" انتهیٰ

[طاعون سے بھاگنے کی حرمت پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ آپ نے فرمایا: طاعون سے بھاگنے والا ایسا ہے، جیسا میدانِ جنگ سے بھاگنے والا]

علامہ مرتضیٰ زبیدی حنفی احیاء العلوم کی شرح میں لکھتے ہیں:

"واستدل به من ذهب إلىٰ أن النهي فيه للتحريم" انتهیٰ

[اس حدیث سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے، جو طاعون سے بھاگنے کو نہی تحریمی کہتے ہیں]

علامہ ابن حجر مکی زواجر (صفحہ:۱۹۳) میں لکھتے ہیں:

"تشبيه بالفرار من الزحف يقتضي أنه مثله في كونه كبيرة، وإن كان التشبيه لا يقتضي تساوي المتشابهين من كل وجه، لأن المقام ههنا يشهد لتساويهما في هذا الشيئ الخاص، وهو كونه كبيرة، إذ القصد بهذا التشبيه إنما هو زجر الفار، والتغليظ عليه حتى يزجر، ولا يتم ذلك إلا أن كان كبيرة، كالفرار من الزحف" انتهیٰ

[میدانِ جنگ سے بھاگنے کی تشبیہ تقاضا کرتی ہے کہ یہ کبیرہ گناہ ہے، اگرچہ من کل الوجوہ دونوں کی برابری کا تقاضا نہیں ہے، کیوں کہ یہ مقام ان دونوں کی برابری کا گناہ کبیرہ ہونے میں تقاضا کرتا ہے اور یہ طاعون سے بھاگنے والے کے لیے زجر اور تنبیہ ہے، تا کہ وہ باز آجائے اور یہ تب ہوسکتا ہے کہ جب وہ کبیرہ گناہ ہو]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

”ومنهم من قال: النهي فيه للتنزيه فيكره، ولا يحرم، وخالفهم جماعة فقالوا: يحرم الخروج منها لظاهر النهي الثابت في الأحاديث الماضية، وهذا هو الراجح عند الشافعية وغيرهم، ويؤيد ثبوت الوعيد علىٰ ذلك فأخرج أحمد و ابن خزيمة من حديث عائشة مرفوعا في أثناء حديث بسند حسن قلت: يا رسول الله فما الطاعون؟ قال: غدة كغدة الإبل، المقيم فيها كالشهيد، والفار منها كالفار من الزحف“[1] انتهیٰ

[بعض نے اس نہی کو تنزیہ کے لیے کہا ہے تو وہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، حرام نہیں سمجھتے، لیکن دوسرے لوگوں نے کہا: یہ نہی تحریمی ہے اور طاعون سے بھاگنا حرام ہے۔ یہی راجح ہے۔ شافعیہ کا بھی یہی مذہب ہے اور سیدہ عائشہ کی حدیث اس کی دلیل ہے، جب میں ہے کہ میں نے پوچھا: یا رسول اللہ ﷺ! یہ طاعون کیا چیز ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک غدود اُبھرتی ہے، جیسے اونٹ کی غدود ہے۔ اس میں ثابت قدم رہنے والا شہید کی طرح ہے اور اس سے بھاگنے والا ایسا ہے، جیسے میدانِ جنگ سے بھاگنے والا]

امام ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بایں لفظ باب منعقد کیا ہے: ”باب الفرار من الطاعون من الكبائر“ یعنی یہ باب اس بیان میں ہے کہ طاعون سے بھاگنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ تفسیر روح المعانی (۹/ ۶۹) میں ہے:

”فمنهم من حرمه كابن خزيمة، فإنه ترجم في صحيحه: باب الفرار من الطاعون من الكبائر وأن الله تعالىٰ تعاقب من وقع منه ذلك ما لم يعف عنه، واستدل بحديث عائشة الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف، رواه الإمام أحمد والطبراني وابن عدي وغيرهم، وسنده حسن“ انتهیٰ

[بعض نے طاعون سے بھاگنے کو حرام کہا ہے، مثلاً ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اس پر اس طرح باب باندھا ہے کہ طاعون سے بھاگنا کبیرہ گناہ ہے اور جو اس کا ارتکاب کرے گا، اگر اللہ تعالیٰ اس کو معاف نہ کرے تو اس کو سزا ہو گی، پھر انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ طاعون سے بھاگنے والا میدانِ جنگ سے بھاگنے والے کی طرح ہے]

امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی اپنے مکتوبات (ص: ۲۹) میں فرماتے ہیں:

”وگریختن از موت وبا کبیرہ گناہ است در رنگ فرار یوم زحف وکسے کہ در زمین وبا باصبر بماند و بمیرد از

[1] فتح الباري (۱۰/ ۱۸۸)

شہداء است واز فتنہ قبر مامون وآنکہ صبر نماید از غازیان است ع

إن قال لي: مت متُّ سمعاً وطاعة وقلتُ لداعي الموتِ: أهلا و مرحبا

[وبا کی موت سے بھاگنا کبیرہ گناہ ہے، یہ میدانِ جنگ سے فرار کی طرح ہے۔ جو شخص صبر کر کے وبا کی زمین میں پڑا رہے اور مر جائے تو وہ من جملہ شہدا کے ہوگا اور قبر کے فتنے سے محفوظ رہے گا اور صبر کرنے والا غازیوں سے ہوگا۔

اگر وہ مجھ سے کہے مر جاؤ تو میں سمع و طاعت کرتے ہوئے میں مر جاؤں گا اور موت کے فرشتے سے کہوں گا: أهلا و سهلا و مرحبا]

الحاصل اس حدیث سے ثابت ہوا کہ خروج فراراً من الطاعون مطلقاً منع و ناجائز ہے۔ طاعون سے بھاگ کر نہ دوسرے گاؤں میں جانا جائز ہے اور نہ اپنے گاؤں کے سرحد کے کنوؤں یا کھیتوں پر چھپر ڈال کر جا رہنا درست ہے۔ مشکات شریف میں ہے:

"عن جابر أن رسول اللهﷺ قال: الفار من الطاعون كالفار من الزحف، والصابر فيه له أجر شهيد" [1] (رواه أحمد)

یعنی جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: طاعون سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کی طرح ہے اور اس میں صبر کرنے والے کے لیے ایک شہید کا ثواب ہے۔ اس کو احمد نے روایت کیا ہے۔

اس حدیث کی صحت میں محدثین مختلف ہیں۔ حافظ منذری ترغیب و ترہیب میں جابر کی اس حدیث کو بلفظ «الفار منه كالفار من الزحف، ومن صبر فيه كان لهٗ أجر شهيد» [طاعون سے بھاگنے والا ایسا ہے، جیسا کہ میدانِ جنگ سے بھاگنے والا اور جو اس میں صبر کرے گا، اس کے لیے سو شہید کا اجر ہے] نقل کر کے لکھتے ہیں:

"رواه أحمد والبزار والطبراني، وإسناد أحمد حسن" [2] انتهیٰ

ابن حجر مکی زواجر میں لکھتے ہیں:

"وروىٰ أحمد بسند حسن، والبزار والطبراني، عن جابرﷺ قال: سمعت رسول اللهﷺ يقول في الطاعون: الفار منه كالفار من الزحف، ومن صبر فيه كان له أجر شهيد. ورواه الترمذي، وقال: حسن غريب" [3]

[جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، آپ ﷺ طاعون کے بارے میں فرماتے تھے کہ اس سے بھاگنے والا ایسا ہے، جیسا میدانِ جنگ سے بھاگنے والا، جو اس میں صبر کرے گا، اس کے

[1] مسند أحمد (٣/ ٣٦٠) اس کی سند میں "عمرو بن جابر" ضعیف ہے، لیکن یہ حدیث شواہد کی بنا پر حسن ہے۔

[2] الترغيب والترهيب (٢/ ٢٢٢)

[3] الزواجر للهيتمي (٢/ ٨٤٦)

لیے ایک شہید کا ثواب ہے]

حافظ سیوطی نے جامع صغیر میں بلفظ مشکاۃ نقل کر کے اس پر علامتِ تصحیح لکھی ہے اور بلفظ منذری نقل کر کے اس پر علامتِ تضعیف لکھی ہے۔

نیز حافظ عراقی نے اس کی سند کو ضعیف بتایا ہے اور حافظ ابن حجر فتح الباری میں جابر کی اس حدیث کو نقل کر کے لکھتے ہیں: "وسنده صالح للمتابعات"[1]

پس جابر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث اگر قابلِ احتجاج نہیں ہے تو قابلِ استشہاد ضرور ہے۔ مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی "أشعة اللمعات" میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں:

''ازیں حدیث معلوم می شود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است، چنانکہ فرار از زحف و اگر اعتقاد کند کہ اگر نہ گریزد البتہ می میرد و اگر بگریزد البتہ بسلامت ماند کفر است''[2] انتہیٰ

[اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون سے بھاگنا کبیرہ گناہ ہے، جیسا کہ میدانِ جنگ سے بھاگنا اور اگر یہ عقیدہ رکھے کہ اگر یہاں سے بھاگ نہ گیا تو یقیناً مرجاؤں گا اور اگر یہاں سے چلا جاؤں تو بچ جاؤں گا تو وہ کافر ہے]

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے:

"عن أسامة بن زيد قال قال رسول الله ﷺ: الطاعون رجز أرسل علىٰ طائفة من بني إسرائيل أو علىٰ من كان قبلكم، فإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض، وأنتم بها، فلا تخرجوا فرارا منه"[3]

یعنی اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: طاعون عذاب ہے، جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر یا ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے، بھیجا گیا تھا، پس جب تم کسی جگہ میں طاعون سنو تو وہاں نہ جاؤ اور جب کسی مقام میں طاعون ہو اور تم وہاں موجود ہو تو وہاں سے طاعون سے بھاگ کر مت نکلو۔

اس حدیث سے صراحتاً معلوم ہوا کہ طاعونی جگہ سے طاعون سے بھاگنے کے ارادے سے نکلنا حرام و ناجائز ہے، کیونکہ اس حدیث میں خروج کی ممانعت بلفظ نہی: «فَلا تخرجوا» وارد ہوئی ہے، جو حقیقتاً حرمت کے لیے موضوع ہے اور اس نہی کے نہی تحریمی ہونے پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث: «الفار من الطاعون كالفار من الزحف» [طاعون سے بھاگنے والا ایسا ہے، جیسا میدانِ جنگ سے بھاگنے والا] بھی واضح دلیل ہے۔ یہی جمہور کا

---

[1] فتح الباري (١٠/ ١٨٨)

[2] أشعة اللمعات (١/ ٦٩٧)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٢٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٢١٨)

مذہب ہے۔ جو لوگ اس نہی کو نہی تنزیہی کہتے ہیں، ان کا قول بے دلیل ہے۔ علامہ زرقانی شرح موطا میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں:

"والجمهور علىٰ أنه للتحريم حتى قال ابن خزيمة: إنه من الكبائر التي، يعاقب الله إن لم يعف"[1]

یعنی جمہور کا یہ قول ہے کہ طاعونی جگہ سے بھاگنے کی نہی تحریمی ہے، یہاں تک کہ ابن خزیمہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ طاعونی جگہ سے بھاگنا ان کبیرہ گناہوں میں سے ہے جن پر اللہ تعالیٰ عذاب کرے گا، اگر اس نے معاف نہ کیا۔

نیز علامہ ممدوح شرح مواہب لدنیہ میں لکھتے ہیں:

"وخالفهم الأكثر، وقالوا: إنه للتحريم، حتى قال ابن خزيمة: إنه من الكبائر التي يعاقب الله عليها إن لم يعف، وهو ظاهر قوله ﷺ: «الطاعون غدة كغدة البعير، المقيم بها كالشهيد، والفار منه كالفار من الزحف» رواه أحمد برجال ثقات، وروىٰ الطبراني وأبو نعيم بإسناد حسن مرفوعا: «الطاعون شهادة لأمتي، و وخز أعدائكم من الجن، غدة كغدة البعير، تخرج في الآباط و المراق، من مات منه مات شهيدا، و من أقام به، كان كالمرابط في سبيل الله، ومن فر منه كان كالفار من الزحف»[2] انتهىٰ

[اکثر نے ان کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ نہی تحریمی ہے، یہاں تک کہ ابن خزیمہ نے کہا ہے: یہ کبیرہ گناہوں سے ہے، اگر معاف نہ ہوا تو اس پر سزا ہوگی، نیز نبی اکرم ﷺ کے ظاہر الفاظ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ طاعون ایک غدود ہے، جیسے اونٹ کی غدود۔ اس میں ثابت قدم رہنے والا شہید کی طرح ہے اور اس سے بھاگنے والا میدانِ جنگ سے بھاگنے والے کی طرح ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ طاعون میری امت کے لیے شہادت ہے اور یہ تمھارے دشمن جنوں کا کچوکا ہے، ایک غدود اُبھرتی ہے، جیسے اونٹ کی غدود، بغل یا گردن پر ہوتی ہے، جو اس میں مرجائے وہ شہید ہے اور جو ثابت قدم رہے، وہ غازی فی سبیل اللہ ہے اور جو اس سے بھاگ جائے، وہ میدانِ جنگ سے بھاگنے والے کی طرح ہے]

امام نووی شرح صحیح مسلم میں لکھتے ہیں:

"وفي هذه الأحاديث منع القدوم علىٰ بلدة الطاعون، ومنع الخروج فرارا من ذلك، أما الخروج لعارض، فلا بأس به، وهذا الذي ذكرناه هو مذهبنا ومذهب الجمهور،

---

[1] شرح الزرقاني (٤/ ٣٠٢)

[2] شرح المواهب اللدنية للزرقاني (٩/ ٥٢٧)

قال القاضي: هو قول الأكثرين حتى قالت عائشة رضي الله عنها: الفرار منه كالفرار من الزحف، قال: ومنهم من جوز القدوم عليه والخروج منه فرارا"[1]

یعنی اسامہ بن زید وغیرہ کی ان حدیثوں میں طاعونی مقام میں جانے کی اور اس سے طاعون سے فرار کے ارادے سے نکلنے کی ممانعت ہے، لیکن کسی اور ضرورت سے نکلنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے۔ قاضی نے کہا ہے: یہی اکثر کا قول ہے، یہاں تک کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ طاعون سے بھاگنا لڑائی سے بھاگنے کی مثل ہے۔ بعض لوگوں نے طاعونی مقام میں جانے اور اس سے نکلنے کو جائز رکھا ہے۔

پھر امام نووی ان بعض لوگوں کے قول کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

"والصحيح ما قدمناه من النهي عن القدوم عليه والفرار منه لظاهر الأحاديث الصحيحة"[2] انتهیٰ

یعنی صحیح وہی ہے جو ہم نے کہا ہے، یعنی طاعونی مقام میں داخل ہونا اور اس سے بھاگنا ممنوع ہے، کیونکہ ظاہر احادیث صحیحہ سے یہی ثابت ہے۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"ومنهم من قال: النهي فيه للتنزيه، ولا يحرم، وخالفهم جماعة، فقالوا: يحرم الخروج منها لظاهر النهي الثابت في الأحاديث الماضية، وهذا هو الراجح عند الشافعية وغيرهم، ويؤيده ثبوت الوعيد علىٰ ذلك، فأخرج أحمد وابن خزيمة من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعا في أثناء حديث بسند حسن: قلت: يا رسول الله فما الطاعون؟ قال: «غدة كغدة الإبل، المقيم فيها كالشهيد، والفار منها كالفار من الزحف» وله شاهد من حديث جابر رفعه: «الفار من الطاعون كالفار من الزحف، والصابر فيه كالصابر في الزحف» أخرجه أحمد أيضاً وابن خزيمة، وسنده صالح للمتابعات"[3]

یعنی بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طاعونی جگہ سے نکلنے کی نہی جو حدیث میں آئی ہے، وہ تنزیہی ہے، پس نکلنا مکروہ ہے اور حرام نہیں ہے، جبکہ ایک جماعت نے ان لوگوں کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ طاعونی مقام سے نکلنا حرام ہے بہ سبب ظاہر ممانعت کے جو گزشتہ احادیث سے ثابت ہے۔ شافعیہ وغیرہم کے نزدیک یہی راجح ہے، نیز اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ طاعونی مقام سے نکلنے پر وعید ثابت ہے، چنانچہ امام احمد اور ابن خزیمہ نے حضرت

[1] شرح صحيح مسلم (١٤/ ٢٠٥)
[2] مصدر سابق
[3] فتح الباري (١٠/ ١٨٨)

عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً بسند حسن روایت کیا ہے کہ میں نے کہا: یا رسول اللہ! طاعون کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: گلٹی ہے، جیسے اونٹ کو گلٹی ہوتی ہے، اس میں مقیم رہنے والا شہید کے مثل ہے اور اس سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کی مثل ہے، نیز اس حدیث کی شاہد وہ حدیث ہے جس کو امام احمد اور ابن خزیمہ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ طاعون سے بھاگنے والا لڑائی سے بھاگنے والے کی مثل ہے اور طاعون میں صبر کرنے والا لڑائی میں صبر کرنے والے کی مثل ہے۔ اس کی سند متابعت کی صلاحیت رکھتی ہے۔

شیخ عبدالحق محدث "أشعة اللمعات" میں اس حدیث کے تحت میں لکھتے ہیں:

''ضابطہ در وہمین است کہ ورانجا کہ ہست نباید رفت، واز انجا کہ باشد نباید گریخت، واگرچہ گریختن در بعض مواضع مثل خانہ کہ در وے زلزلہ شدہ یا آتش گرفتہ یا نشستن در زیر دیوارے کہ خم شدہ نزد غلبہ ظن بہلاک آمدہ است، اما در باب طاعون جز صبر نیامدہ و گریختن تجویز نیافتہ و قیاس ایں بر آن سواد فاسد است، کہ آنہا از قبیل اسباب عادیہ اند، وایں از اسباب وہمی و بر ہر تقدیر گریختن ازان جا جائز نیست و ہیچ جا وارد نہ شدہ و ہر کہ بگریزد عاصی و مرتکب کبیرہ و مردود است''[1] انتہیٰ

[اس میں قانون یہ ہے کہ جہاں طاعون ہو، وہاں نہ جائے اور جہاں ہو، وہاں سے نہ بھاگے۔ بعض حالات میں جہاں موت کا غالب گمان ہو، بھاگنا ثابت ہوتا ہے، مثلاً زلزلے کے وقت مکان سے باہر نکل جانا یا کہیں آگ لگی ہوئی ہو تو باہر چلے جانا یا اگر کوئی دیوار گرنے والی ہو تو اس سے پرے ہٹ جانا۔ ایسی صورتوں میں جائز ہے، کیوں کہ ایسی صورت میں موت امورِ عادیہ میں سے ہے، لیکن طاعون میں کسی حالت میں بھی باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے، کیوں کہ یہ اسباب وہمیہ میں سے ہے اور اس کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ بہر حال جو اس سے بھاگے گا، وہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہے اور مردود ہے]

المختصر ان احادیثِ صحیحہ سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ خروج فراراً من الطاعون مطلقاً منع ہے، بنا بریں جس جگہ طاعون واقع ہو، وہیں ٹھہرے رہنا ضروری ہے اور وہاں سے بھاگ کر نہ کسی دوسرے مقام میں جانا جائز ہے اور نہ اس جگہ کی سرحد کے کھیتوں اور کنوؤں پر چھپر ڈال کر جا رہنا درست ہے۔ ھذا ما عندي، واللّٰه تعالیٰ أعلم.

کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰه عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## برادری کی نسبت تبدیل کرنا درست نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ کوئی مسلمان آدمی پیشہ ماہی فروشی یا سبزی فروشی یا ندافی یا کپڑا

[1] أشعة اللمعات (۱/ ۵۷۹)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۴۰۵)

بننے کا کرتا ہے اور وہ دیندار، نمازی، پرہیزگار ہے۔ کیا ایسا پیشہ کرنے سے وہ اپنے کو شیخ کہہ سکتا ہے یا لکھا سکتا ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا!

**جواب** اللہ کے نزدیک زیادہ بزرگ پرہیزگار ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ﴾ [الحجرات: ۱۳] یعنی اللہ کے نزدیک زیادہ بزرگ وہ ہے، جو زیادہ پرہیزگار ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں سید، شیخ، مغل، پٹھان؛ یہ چار لقب معروف نہ تھے، بلکہ مشہور قبیلے تھے۔ رسول اللہ ﷺ قریشی تھے، کوئی تمیمی تھا، کوئی خدری تھا اور کوئی اشجعی تھا۔ بہت عرصے کے بعد لوگوں نے یہ لقب مقرر کیے۔ ''غیاث اللغات'' میں شیخ کے معنی یہ لکھے ہیں: شیخ بالفتح بمعنی ''خواجہ و پیر''۔ صراح میں ہے: شیخ: پیر و خواجہ۔ پس باعتبار معنی لغوی کے اگر یہ لوگ اپنے کو شیخ لکھیں یا لکھائیں تو کوئی حرج نہیں ہے اور پیشہ کرنے سے کوئی آدمی اپنی قومیت سے خارج نہیں ہوتا۔ حضرت داود علیہ السلام زرہ بافی کا پیشہ کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَ عَلَّمْنٰهُ صَنْعَةَ لَبُوْسٍ لَّكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِّنْۢ بَاْسِكُمْ﴾ [الأنبياء: ۸۰]

[ہم نے اس کو جنگی لباس بنانا سکھایا، تاکہ تمھاری لڑائی میں تم کو محفوظ رکھے]

نیز فرمایا: ﴿وَ اَلَنَّا لَهُ الْحَدِيْدَ ۝ اَنِ اعْمَلْ سٰبِغٰتٍ وَّ قَدِّرْ فِي السَّرْدِ﴾ [سبا: ۱۰، ۱۱]

[ہم نے اس کے لیے لوہا نرم کر دیا اور حکم دیا کہ پوری زرہیں تیار کرو اور حلقے پرونے میں ایک ہی انداز رکھو]

نیز زکریا علیہ السلام نجار یعنی بڑھئی تھے۔ صحیح مسلم میں ہے:

''عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «كان زكريا نجارا»[1]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''حضرت زکریا علیہ السلام بڑھئی تھے۔'']

تاریخ خمیس (صفحہ: ۷۶) میں ادریس علیہ السلام کے حال میں لکھا ہے کہ ''كان خياطا'' یعنی حضرت ادریس علیہ السلام درزی کا پیشہ کرتے تھے۔ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم اپنی کتاب ''سعة المحال'' (صفحہ: ۷) میں لکھتے ہیں: نبی اللہ داود علیہ السلام اپنے ہاتھ کے کام سے کھاتے تھے، اس کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ داود علیہ السلام زرہ بناتے تھے، اس کا ذکر قرآن شریف میں بھی آیا ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے اس بات پر کہ انبیا علیہم السلام اہلِ حرفہ تھے۔ حرفہ میں اگر عیب ہوتا تو اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں کو اس سے بچاتا۔ نوح علیہ السلام نجار تھے، یعنی بڑھئی، ابراہیم علیہ السلام بزاز تھے، اسماعیل علیہ السلام صیاد تھے، یعنی شکار کا پیشہ کرتے تھے۔ حضرت محمد رسول اللہ ﷺ شبانی گوسفند کی کرتے تھے۔[2]

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (۲۳۷۹)

[2] سعة المحال إلى ما يحل ويحرم من الأرزاق والأموال (ص: ۷)

حاصل کلام یہ کہ پیشہ کرنے سے کوئی آدمی رذیل نہیں ہوتا۔ تو اب جو آدمی مسلمان ہو یا پیشہ ماہی فروشی یا سبزی فروشی یا ندافی کا کرتا ہے اور وہ دیندار اور پرہیزگار ہے، وہ اپنے کو شیخ لکھا سکتا ہے باعتبار لغت کے، کیونکہ وہ دیندار بزرگ ہے، نیز رسول اللہ ﷺ کی تصدیق کرتا ہے اور حضرت ابوبکر صدیق کا متبع ہے، اس لیے وہ "شیخ صدیقی" ہے۔ جتنے نومسلم ہوتے ہیں، وہ اس معنی سے اپنے کو شیخ صدیقی کہتے ہیں اور بنگالہ میں جس قدر نومسلم ہوئے، کوئی دس پشت سے اور کوئی پانچ پشت سے؛ سب شیخ کہلاتے ہیں، ایسے ہی یہ دیندار جو پیشہ ماہی فروشی کا یا سبزی فروشی کا کرتا ہے، مستحق اس کا ہے کہ اپنے کو شیخ کہلائے۔ واللہ أعلم بالصواب. حرره: محمد سعيد عفي عنه

سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** اس میں کچھ شبہہ نہیں ہے کہ کوئی دیندار اور پرہیزگار مسلمان اپنے کسی جائز پیشے کی وجہ سے رذیل اور وضیع نہیں ہوسکتا۔ کیا ہی سچ کہا ہے ابو العتاہیہ شاعر نے ؏

ألا إنما التقوىٰ هي العز والكرم
وحبك للدنيا هو الذل والسقم
وليس علىٰ عبد تقي نقيصة
إذا صحح التقوىٰ وإن حاك أو حجم

اس دیندار پرہیزگار مسلمان کو باعتبار اس کی دینداری و پرہیزگاری کے یا باعتبار اس کی فضیلت علمی کے شیخ یا خواجہ کہنا اور اس کے نام کے ساتھ اس لفظ کو استعمال کرنا بلاشبہہ جائز ہے، خواہ اس کا پیشہ ماہی فروشی یا سبزی فروشی ہو یا ندافی یا جامہ بافی ہو یا کوئی جائز پیشہ ہو۔ بہت سے علمائے امت و اتقیائے امت اہلِ پیشہ گزرے ہیں، جن کے علم و فضل یا صلاح و تقویٰ کی وجہ سے ان کے نام کے ساتھ شیخ یا خواجہ کا لفظ بلانکیر استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر تم تفتیش کرو گے تو بہت سے اکابر اہلِ پیشہ کے نام کے ساتھ شیخ یا خواجہ کے لفظ کو مستعمل پاؤ گے، بلکہ جائز پیشہ والے مسلمان کو اس کے صلاح و تقویٰ و فضیلت علمی کے لحاظ سے سید کہنا بھی جائز ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو سید کہا ہے، چنانچہ فرمایا: "قوموا إلىٰ سيدكم" الحديث،[1] [اپنے سردار کے لیے کھڑے ہو جاؤ]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"قال الخطابي: في حديث الباب جواز إطلاق السيد علىٰ الخير الفاضل"[2] انتهىٰ

[اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بہتر اور اچھے آدمی پر سید کا لفظ بولا جا سکتا ہے]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٨٧٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٧٦٨)

[2] فتح الباري (١١/ ٥١)

رہی یہ بات کہ کوئی متقی دیندار اہلِ پیشہ خود اپنے کو شیخ کہہ سکتا ہے یا لکھ سکتا ہے یا نہیں؟ سو اس کا جواب تفصیل طلب ہے۔ اگر وہ اپنے تقویٰ و دینداری یا علم و فضل کی وجہ سے اپنے کو شیخ کہنا یا لکھانا چاہتا ہے تو اس وجہ سے اپنے کو شیخ کہنا یا لکھانا ٹھیک نہیں۔

قال الله تعالىٰ ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣]

[اللہ تعالیٰ نے فرمایا: تم اپنے کو پاک و صاف نہ کہو، اللہ پرہیز گار کو خوب جانتا ہے]

اگر وہ اپنے کو شیخ لکھ کر یا کہہ کر اپنی خاص قومیت پر جو اس کو اس کے خاص پیشے کی وجہ سے حاصل ہے، پردہ ڈالنا چاہتا ہے کہ لوگ اس کو اس کی خاص قوم سے شمار نہ کریں، بلکہ اس کو کچھ اور سمجھیں تو اس خیال سے بھی اپنے کو شیخ کہنا یا لکھانا ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک قسم کی تدلیس ہے اور اگر وہ اپنے کو شیخ کہنے یا لکھانے سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ یا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرتا اور ان کی نسل میں داخل کرتا ہے، حالانکہ وہ ان کی نسل سے نہیں ہے تو اس وجہ سے بھی اپنے آپ کو شیخ کہنا یا لکھانا جائز نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«من ادعى إلىٰ غير أبيه، وهو يعلم، فالجنة عليه حرام»[1] متفق عليه.

یعنی جو شخص جان بوجھ کر اپنے آپ کو اپنے باپ کے سوا کسی اور شخص کی طرف منسوب کرے، اس پر جنت حرام ہے۔ اس حدیث کو بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے۔

نیز فرمایا:

نیز فرمایا: «لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فقد كفر»[2] متفق عليه.

یعنی اپنے آپ کو اپنے آبا و اجداد کی طرف منسوب کرنے سے اعراض نہ کرو، اس واسطے کہ جو شخص ایسا کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔ اس حدیث کو بخاری اور مسلم نے روایت کیا۔ (مشكوة شريف باب اللعان)

اگر اس کا اپنے کو مطلق شیخ یا شیخ صدیقی کہنا یا لکھانا اس وجہ سے ہے کہ اس کے آبا و اجداد نو مسلم تھے، پس ان کو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایک خاص مناسبت ہے، جیسا کہ علامہ آزاد بلگرامی نے "سبحة المرجان" میں علامہ محمد طاہر پٹنی کے پرپوتے شیخ عبدالقادر کے ترجمے میں لکھا ہے:

"ومن أحفاد العلامة محمد طاهر الفتني: الشيخ عبد القادر بن الشيخ أبي بكر، و نظم الشيخ عبد الله المكي الشافعي أستاذه في مدح التلميذ قصيدة، يوصل فيها نسبه إلى الصديق الأكبر رضی اللہ عنہ:

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٠٧١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٣)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٣٨٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٢)

قد كان حد أبيك بل ضريحه     من أوحد العلماء والفضلآء
أعني محمد طاهر من محبي     الصديق حققه من غير مرآء

لكن جمهور أهل كجرات متفقون علىٰ أن الشيخ من البواهير، وصرح به الشيخ عبد الحق الدهلوي في كتابه أخبار الأخيار. قال بعضهم: إنما كان صديقيا من جانب الأم، وقال الآخرون: لما تلقب المهدوية بالحيدرية، وهي نسبة إلىٰ الحيدر علي بن أبي طالب، تلقب الشيخ بالصديقي في مقابلتهم، والأصل أن أصل البواهير حديد إسلامهم، وأهل الهند يدعون كل من يدخل في دين الإسلام صديقيا، لمناسبته بالصديق الأكبر رضی اللہ عنہ في التصديق" (سبحة المرجان، ص: ٤٤)

[علامہ محمد طاہر پٹنی کے پڑپوتوں میں سے شیخ عبدالقادر بن شیخ ابوبکر بھی ہیں۔ ان کے استاذ نے ان کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا ہے، اس میں ان کو صدیق اکبر کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن جمہور اہلِ گجرات ان کو بوہرہ قوم سے کہتے ہیں۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے اپنی کتاب ''اخبار الاخیار'' میں اس کی تصریح کی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ماں کی طرف سے صدیقی تھے اور بعض کہتے ہیں کہ جب ''مہدویہ'' نے اپنے آپ کو ''حیدریہ'' کہلانا شروع کیا تو ان کے مقابلے میں انھوں نے اپنے آپ کو صدیق کہلانا شروع کر دیا۔ لیکن اصل بات یہ ہے کہ بوہرے نومسلم ہیں اور ہندوستان میں رواج ہے کہ وہ نومسلموں کو ''صدیقی'' کہتے ہیں، کیوں کہ انھوں نے بھی صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی طرح اسلام کی تصدیق کی ہے]

سو اس وجہ سے اس کا اپنے کو شیخ صدیقی کہنا یا لکھانا درست معلوم ہوتا ہے، مگر چونکہ اس کے کہنے یا لکھانے میں کچھ فائدہ نہیں اور ساتھ اس کے اس میں نسبت الی غیر الآباء کا ایہام ہوتا ہے، لہٰذا اس وجہ سے بھی اس کو شیخ صدیقی کہنے یا لکھانے سے اجتناب کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه۔[1]

## کسی کی آمد پر تعظیماً کھڑے ہونا جائز نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ اگر کوئی شخص کسی عالم دیندار یا حاکم دیندار کے آنے یا جانے کے وقت تعظیماً کھڑا ہو جائے اور دل میں جانتا ہے کہ عالم دیندار کی تعظیم خدا کے لیے کرتا ہوں اور حاکم دیندار کی یا تو اس غرض سے کرتا ہوں کہ وہ حاکم ہے، یا اس غرض سے کہ تعظیم کرنے والا اس کا نوکر ہے، عادتاً اس کے لیے کھڑا ہو جاتا ہے، یہ کھڑا ہو جانا اس کا شرعاً کیسا ہے: آیا شرک ہے یا بدعت یا جائز یا ثواب؟

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۴۲۵)

**جواب** کسی شخص کے آنے یا جانے کے وقت اس کی تعظیم کے لیے کھڑے ہونے کے بارے میں حدیثیں مختلف آئی ہیں، اسی وجہ سے اہلِ علم کی رائیں بھی اس مسئلے میں مختلف ہیں۔ بعض اہلِ علم نے اس قیام کو مطلقاً ممنوع بتایا ہے اور بعض نے مطلقاً جائز رکھا ہے۔ امام غزالی کی یہ رائے ہے کہ ''قیام علی سبیل الاِعظام مکروہ ہے اور علی سبیل الاِکرام مکروہ نہیں ہے۔''[1] حافظ ابن حجر فتح الباری (جزو: ۲۵/ ۶۵۷) میں لکھتے ہیں: "هذا تفصيل حسن" یعنی امام غزالی کی یہ تفصیل اچھی ہے۔ حافظ ابن کثیر نے بعض محققین کی یہ رائے نقل کی ہے کہ ''عجمیوں کی طرح کھڑے ہونے کی عادت بنا لینا ممنوع ہے، لیکن اگر سفر سے آنے والے کے لیے کھڑا ہو جائے یا حاکم کے لیے اس کے محلِ ولایت میں کھڑا ہو جائے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔''

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

''اسی حکم کے ساتھ ملحق ہے توسع مجلس کے لیے کھڑا ہو جانا یا کسی عاجز کی اعانت کے لیے کھڑا ہو جانا یا کسی نعمت پانے والے کو مبارک باد دینے کے لیے کھڑا ہو جانا یا کسی اور ضرورت سے کھڑا ہو جانا۔''[2]

یعنی اس میں بھی کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ امام ابن قتیبہ کی یہ رائے ہے کہ کسی شخص کے سر پر کھڑا ہونا، جیسا کہ عجمی بادشاہوں کے سامنے لوگ کھڑے رہتے ہیں، ممنوع ہے اور اپنے کسی بھائی کے لیے کھڑا ہو جانا جبکہ وہ سلام کرے، ممنوع نہیں ہے۔[3] حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے "الأدب المفرد" میں اسی طرف اشارہ کیا ہے۔[4] حافظ منذری نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔ امام خطابی کی یہ رائے ہے کہ رعایا کا اپنے رئیس فاضل اور امام عادل کے لیے کھڑا ہو جانا اور متعلم کا عالم کے لیے کھڑا ہونا مستحب ہے، لیکن جو لوگ ان صفات کے ساتھ موصوف نہ ہوں، ان کے لیے کھڑا ہونا مکروہ ہے۔[5] قیام متنازع فیہ کو جو لوگ مطلقاً ناجائز کہتے ہیں، وہ متعدد حدیثیں پیش کرتے ہیں:

1. از انجملہ ابو امامہ کی یہ حدیث ہے:

''خرج علينا رسول الله ﷺ متوكئا علىٰ عصا فقمنا إليه فقال: لا تقوموا كما تقوم الأعاجم بعضهم لبعض''[6] أخرجه أبو داود و ابن ماجه.

[1] فتح الباري (١١/ ٥٤)

[2] مصدر سابق

[3] فتح الباري (١١/ ٥٠)

[4] مصدر سابق.

[5] مصدر سابق (١١/ ٥١۔ ٥٢)

[6] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٣٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٨٣٦) مسند أحمد (٥/ ٢٥٣) اس کی سند میں ''ابو مرزوق'' ضعیف ہے۔ البتہ صحیح مسلم میں سیدنا جابر رضی اللہ عنہ سے بایں الفاظ ایک روایت مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بیمار پڑ گئے اور ہم نے آپ کی اقتدا میں نماز پڑھی، جب کہ آپ بیٹھے ہوئے تھے اور ابو بکر رضی اللہ عنہ آپ کی تکبیر لوگوں کو سنا رہے تھے۔ آپ ←

یعنی رسول اللہ ﷺ چھڑی پر ٹیک لگائے ہوئے باہر تشریف لائے، سو ہم لوگ آپ کے لیے کھڑے ہوگئے، پس آپ نے فرمایا: مت کھڑے ہو، جیسا کہ عجمی لوگ باہم بعض بعض کے لیے کھڑے ہوا کرتے ہیں۔ اس حدیث کو ابوداود اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

علامہ طبری نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف و مضطرب السند ہے اور اس کی سند میں غیر معروف شخص ہے۔

② ازانجملہ عبداللہ بن بریدہ کی یہ حدیث ہے:

”من أحب أن يتمثل له الرجال قياما وجبت له النار. أخرجه الحاكم، وله طريق أخرىٰ عن معاوية. أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه“[1]

یعنی جو شخص اس بات کو محبوب رکھے کہ لوگ اس کی فرمانبرداری میں کھڑے رہیں تو اس کے لیے آگ واجب ہوگئی۔ اس کو حاکم نے روایت کیا ہے۔

ابن قتیبہ نے اس حدیث کے جواب میں کہا ہے کہ اس سے قیام متنازع فیہ کی ممانعت و نہی مراد نہیں ہے، بلکہ اس میں اس شخص کے لیے قیام کی ممانعت ہے جو چاہتا ہے کہ لوگ اس کے سر پر کھڑے رہیں، جیسا کہ عجمی بادشاہوں کے سامنے لوگ کھڑے رہا کرتے ہیں۔[2]

③ ازاں جملہ انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے:

”لم يكن شخص أحب إليهم من رسول اللهﷺ، وكانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك. قال الترمذي: حسن صحيح غريب“[3]

یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک رسول اللہ ﷺ سے زیادہ محبوب کوئی اور شخص نہیں تھا اور وہ لوگ جب رسول اللہ ﷺ کو دیکھتے تھے تو کھڑے نہیں ہوتے تھے، اس واسطے کہ وہ جانتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کو یہ بات ناپسند ہے۔ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

اس حدیث صحیح سے صاف اور صریح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ قیام متنازع فیہ مکروہ و ناجائز ہے۔ امام نووی نے

← نے ہماری طرف توجہ فرمائی اور ہمیں کھڑے ہوتے دیکھا تو آپ نے ہمیں اشارہ فرمایا (جس پر) ہم بیٹھ گئے اور ہم نے آپ کی اقتدا میں بیٹھ کر نماز پڑھی۔ جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا: تم ابھی وہ کام کرنے لگے تھے جو فارسی اور رومی کرتے ہیں، وہ اپنے بادشاہوں کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں، حالاں کہ وہ (بادشاہ) بیٹھے ہوتے ہیں۔ ایسا نہ کیا کرو، اپنے ائمہ کی اقتدا کرو، (امام) اگر کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو تم بھی کھڑے ہو کر نماز پڑھو اور اگر وہ بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم بھی بیٹھ کر نماز پڑھو۔“

① سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢٢٩) سنن الترمذي، رقم الحديث ٢٧٥٥)

② فتح الباري (١١/ ٥٠)

③ سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٥٤)

اپنے رسالہ قیام میں اس حدیث کے دو جواب لکھے ہیں۔ ابن الحاج مالکی نے اپنی کتاب ''مدخل'' میں ان دونوں جوابوں پر بحث کر کے بتا دیا ہے کہ یہ دونوں جواب مخدوش اور نا قابلِ وثوق ہیں۔[1]

قیام متنازع فیہ کو جو لوگ مطلقاً جائز کہتے ہیں، وہ بھی چند حدیثیں پیش کرتے ہیں:

(۱) ازاں جملہ ابو سعید کی یہ حدیث ہے کہ اہلِ قریظہ جب سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے حکم پر اترے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو طلب فرمایا، جب وہ آئے تو آپ نے انصار سے فرمایا کہ «قوموا إلىٰ سيدكم»[3] یعنی اپنے سردار کی طرف کھڑے ہو جاؤ۔ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے۔

اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے قیام متنازع فیہ ثابت نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ رسول اللہ ﷺ نے سعد رضی اللہ عنہ کے سواری سے اتارنے کے لیے لوگوں کو کھڑے ہونے کو فرمایا تھا، اس وجہ سے کہ وہ بیمار تھے نہ کہ ان کی تعظیم کے لیے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"وقد وقع في مسند عائشة رضي الله عنها عند أحمد من طريق علقمة بن وقاص عنها في قصة بني قريظة وقصة سعد بن معاذ، و مجيئه مطولا، وفيه: قال أبو سعيد: فلما طلع قال النبي ﷺ: «قوموا إلىٰ سيدكم فأنزلوه» وسنده حسن. قال: وهذه الزيادة تخدش في الاستدلال بقصة سعد علىٰ مشروعية القيام المتنازع فيه"[2]

[علقمہ بن وقاص نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بنو قریظہ کے واقعہ میں سعد بن معاذ اور ان کے آنے کا قصہ مفصل بیان کیا ہے اور اس میں ہے کہ جب حضرت سعد نظر آئے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اپنے سردار کی طرف کھڑے ہو جاؤ اور اس کو سواری سے اتارو۔ اور اس کی سند حسن ہے۔ آخر کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں متنازع فیہ قیام کی دلیل نہیں ہے]

(۲) ازاں جملہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے:

"كانت إذا دخلت عليه قام إليها فأخذ بيدها فقبلها وأجلسها في مجلسه، وكان إذا دخل عليها قامت إليه فأخذت بيده فقبلته وأجلسته في مجلسها.[3] رواه أبو داود" وقال الحافظ في الفتح: "أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ابن حبان وأصله في الصحيح"[4] انتهىٰ

یعنی رسول اللہ ﷺ کے پاس جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا داخل ہوتیں تو آپ ان کی طرف کھڑے ہوتے اور ان

(1) دیکھیں: فتح الباري (۱۱/ ۵۱)

(2) فتح الباري (۱۱/ ۵۱)

(3) سنن أبي داود، رقم الحديث (۵۲۱۷) سنن الترمذي، رقم الحديث (۳۸۷۲)

(4) فتح الباري (۱۱/ ۵۰)

کا ہاتھ پکڑتے اور ان کو بوسہ دیتے اور اپنی جگہ میں بٹھلاتے اور جب آپ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لے جاتے تو آپ کی طرف وہ کھڑی ہو جاتیں اور آپ کا ہاتھ پکڑتیں اور آپ کو بوسہ دیتیں اور اپنی جگہ میں بٹھلاتیں۔ اس حدیث کو ابو داود نے روایت کیا ہے۔

ابن الحاج مکی نے مدخل میں اس حدیث کا یہ جواب لکھا ہے کہ محتمل ہے کہ یہ قیام اپنی جگہ میں بٹھانے کی غرض سے ہو اور قیام متنازع فیہ کے طور پر نہ ہو۔[1]

③ از انجملہ وہ حدیث ہے جس کو ابوداود نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز بیٹھے ہوئے تھے، پس آپ کے رضاعی باپ آئے تو آپ نے اپنے کپڑے کا ایک حصہ ان کے لیے بچھا دیا، پس اس پر وہ بیٹھے، پھر آپ کی رضاعی ماں آئیں تو آپ نے اپنے کپڑے کا دوسرا حصہ بچھا دیا، پھر آپ کے رضاعی بھائی آئے تو آپ کھڑے ہو گئے اور اپنے سامنے ان کو بٹھایا۔[2]

ابن الحاج مکی نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر یہ قیام، قیامِ متنازع فیہ ہوتا تو اس قیام کے سب سے زیادہ حق دار آپ کے رضاعی ماں باپ ہوتے، پس جبکہ آپ نے اپنے رضاعی ماں باپ کے لیے قیام نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ یہ قیام، قیامِ متنازع فیہ نہیں تھا، بلکہ توسع فی الرداء یا توسع فی المجلس کے لیے تھا۔[3]

الحاصل قیام مذکور کے بارے میں حدیثیں مختلف وارد ہوئی ہیں اور علما کی آرا مختلف ہیں۔ واللہ أعلم بالصواب.

**سوال** حدیث میں جو بڑوں کی تعظیم کرنا وارد ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ یعنی ان کی بزرگی کیونکر کی جائے؟

**جواب** حدیث میں جو بڑوں کی تعظیم و توقیر کرنے کا حکم آیا ہے، سو اس سے ہر قسم کی جائز توقیر و تعظیم مراد ہے۔ رہی یہ بات کہ قیامِ مذکور توقیرِ کبیر میں داخل ہے یا نہیں؟ سو جو اہلِ علم قیام متنازع فیہ کے جواز و مشروعیت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک قیام متنازع فیہ توقیرِ کبیر میں داخل ہے اور جو لوگ عدمِ جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک داخل نہیں ہے۔ فتح الباری (۲۵/ ۶۵۲) میں ہے:

"ثم احتج النووي بعمومات تنزيل الناس منازلهم، وإكرام ذي الشيبة، و توقير الكبير، واعترضه ابن الحاج بما حاصله أن القيام علیٰ سبيل الإكرام داخل في العمومات المذكورة، لكن محل النزاع قد ثبت النهي عنه فيخص من العمومات"[4] انتهیٰ، واللہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم.

---

① مصدر سابق (۱۱/ ۵۲)

② سنن أبي داود، رقم الحديث (۵۱۴۵) یہ حدیث سند میں ارسال کی بنا پر ضعیف ہے۔

③ فتح الباري (۱۱/ ۵۲)

④ فتح الباري (۱۱/ ۵۳)

امام نووی نے عمومِ احادیث سے کہ ''لوگوں کی عزت ان کے مرتبے کے مطابق کرو'' اور ''بوڑھے آدمی کی عزت کرو'' اور ''بڑے کی عزت کرو'' سے استدلال کیا ہے کہ ان کے استقبال کے لیے کھڑا ہونا جائز ہے۔ ابن الحاج نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ قیام علی سبیل الاکرام عموماتِ مذکورہ میں داخل ہے، لیکن محلِ نزاع کے متعلق نہی ثابت ہے تو یہ اس عموم سے خاص سمجھا جائے گا]

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## والدین کا حق:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید کہتا ہے کہ والد کا حق $\frac{1}{5}$ یعنی پانچ حصے اور والدہ کا حق $\frac{1}{3}$ یعنی تین حصے ہیں، آیا یہ درست ہے یا کہ نہیں؟

**جواب** زید کا قول صحیح نہیں ہے، بلکہ والدہ کا حق والد کے حق سے سہ گونہ زیادہ ہے، یعنی اگر والد کا حق ایک حصہ ہے تو والدہ کا حق تین حصے ہے یا اگر والد کا حق تین حصے فرض کرو تو والدہ کا حق نو حصے ہے۔ صحیح بخاری میں ہے:

''عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلىٰ رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله من أحق بحسن صحابتي؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: ثم أبوك''[2]

[ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا: میری حسن صحبت کا سب سے زیادہ حق دار کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تمھاری ماں۔ اس نے کہا: پھر کون؟ فرمایا: تیری ماں۔ اس نے کہا: پھر کون؟ فرمایا: تمھاری ماں۔ اس نے کہا: پھر کون؟ فرمایا: تمھارا باپ]

فتح الباری (۲۴/۵۲۲) میں ہے:

''قال ابن بطال: مقتضاه أن يكون للأم ثلاثة أمثال ما للأب من البر. قال: وكان ذلك لصعوبة الحمل، ثم الوضع، ثم الرضاع، فهذه تنفرد به الأم، ثم تشارك الأب في التربية، وقد وقعت الإشارة إلىٰ ذلك في قوله تعالىٰ ﴿وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهٗ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ وَّ فِصٰلُهٗ فِيْ عَامَيْنِ﴾ فسوى بينهما في الوصاية وخص الأم بالأمور الثلاثة''[3] انتهىٰ

[ابن بطال نے کہا ہے: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنی نیکی باپ سے کی جائے، ماں سے اس سے

---

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۴۲۵)

[2] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٦٢٦)

[3] فتح الباري (١٠/ ٤٠٢)

تین گنا زیادہ کی جائے، کیوں کہ اس نے حمل، وضع حمل اور دودھ پلانے کی تین صعوبتیں باپ سے علاحدہ برداشت کی ہیں۔ پھر اس کے بعد بچے کی تربیت میں دونوں شریک ہوئے۔ قرآن مجید میں بھی اس کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ فرمایا: ہم نے انسان کو ماں باپ کے متعلق وصیت کی، اس کی ماں نے اس کو تکلیف پر تکلیف برداشت کر کے پیٹ میں اُٹھایا اور پھر دو سال بعد اس کا دودھ چھڑایا۔ اللہ تعالیٰ نے وصیت میں تو ماں باپ دونوں کو رکھا اور پہلے تین امور میں ماں کا تذکرہ الگ کیا]

واللہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم. کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه.[1]

سید محمد نذیر حسین

## والدین کی نافرمانی کبیرہ گناہ ہے:

**سوال** ایک لڑکا بالغ صاحبِ اولاد ہے۔ وہ خود آپ اپنی زبان سے اپنے باپ سے کہتا ہے کہ مجھ کو آپ اپنی فرمانبرداری سے عاق کر دو، مجھ کو تمھاری کچھ پروا نہیں ہے۔ باپ اس کا نہیں چاہتا ہے، بلکہ وہ خود آپ چاہتا ہے۔ اس کے بارے میں جو کچھ حکم خدا و رسول اللہ کا ہے، از روئے آیات و احادیثِ صحیحہ کے ارقام فرمائیں۔

**جواب** عقوق کے معنی ہیں ماں باپ کی نافرمانی کرنا اور ان کو اذیت اور تکلیف پہنچانا ہے اور یہ گناہ کبیرہ ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شرک کرنا کبیرہ گناہ ہے اور ماں باپ کی نافرمانی کرنا اور ان کو تکلیف و اذیت پہنچانا کبیرہ گناہ ہے۔[2] (متفق علیه)

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ نے کئی باتوں کی وصیت فرمائی تھی، از انجملہ ایک یہ بات تھی کہ اپنے ماں باپ کی نافرمانی نہ کرو، اگرچہ وہ تیرے اہل و مال سے تجھ کو نکل جانے کا حکم کریں۔[3]

عاق اس نالائق اولاد کو کہتے ہیں جو اپنے ماں باپ کا نافرمان اور ان کو اذیت پہنچانے والا ہو، پس صورتِ مسئولہ میں اس بالغ لڑکے کا اپنے باپ سے یہ کہنا کہ مجھ کو آپ عاق کر دو، ایک مہمل و لغو بات ہے۔ اولاد کا باپ سے عاق کرنے کا سوال کرنا کچھ معنی نہیں رکھتا، ہاں اگر اولاد اپنے ماں باپ کی نافرمان و موذی ہوگی تو وہ سخت گناہ گار ہوگی، اسی طرح ماں باپ اپنی اولاد کے اگر ضروری حقوق ادا نہ کریں گے تو وہ بھی گناہ گار ہوں گے۔ واللہ تعالیٰ أعلم وعلمه أتم. کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه.[4] سید محمد نذیر حسین

---

① فتاویٰ نذیریه (۳/ ۴۳۷)

② صحیح البخاري، رقم الحدیث (۲۵۱۱) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۸۷)

③ مسند أحمد (۴/ ۴۹۱) امام ہیثمی فرماتے ہیں: رواہ أحمد، والطبراني في الکبیر، ورجال أحمد ثقات إلا أن عبد الرحمان بن جبیر بن نضیر لم یسمع من معاذ، وإسناد الطبراني متصل، وفیه عمرو بن واقع القرشي، وهو کذاب" مجمع الزوائد: ۴/ ۴۹۱)

④ فتاویٰ نذیریه (۳/ ۴۳۷)

## توبہ کرنے والے شخص سے نفرت کرنا یا ان سے کلام ترک کرنا جائز نہیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک عورت چند پشت سے بازاری رنڈی تھی، اس سے اسی حالت میں دو لڑکے اور ایک لڑکی پیدا ہوئی، اس کے بعد اس رنڈی کو خداوند کریم نے ہدایت دی تو وہ اس کارِ بد سے تائب ہوئی اور اس کی اولاد بھی تائب ہوئی، اس کی لڑکی نے شریف خاندان کے ایک آدمی سے نکاح کر لیا، اس کے دونوں لڑکے تعلیم بھی میں مشغول ہوگئے اور برے کاموں سے پورے پورے تائب ہوگئے۔ اب وہ تینوں قرآن شریف کی تلاوت کرتے ہیں اور نماز و روزہ وغیرہ احکامِ دین کی پابندی رکھتے ہیں، جیسے کہ اور مسلمان رکھتے ہیں۔ کیا وہ مسلمان ہیں اور ان سے مل کر کھانا جائز ہے یا نہیں اور ان سے دوسرے مسلمانوں کی طرح ملنے جلنے کے لیے شریعت اجازت دیتی ہے یا نہیں؟ جو لوگ ان کو مسلمان خیال کرتے ہیں، وہ راستے پر ہیں یا جو ان سے نفرت کرتے ہیں، حتی کہ ان سے کلام کرنا بھی درست نہیں سمجھتے، وہ راستے پر ہیں؟

**جواب** بے شک وہ مسلمان ہیں اور ان سے مل کر کھانا پینا بلاشبہہ جائز ہے، ان سے دوسرے مسلمانوں کی طرح ملنے جلنے کے لیے شریعت اجازت دیتی ہے۔ جو لوگ ان کو مسلمان خیال کرتے ہیں وہ راہِ حق پر ہیں اور جو لوگ ان سے نفرت کرتے ہیں اور ان سے کلام کرنے کو بھی نادرست سمجھتے ہیں وہ باطل اور ضلالت کے راستے پر ہیں اور شریعت سے جاہل ہیں۔

حدیث شریف میں ہے: "عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون»[1] رواه الترمذي و ابن ماجه والدارمي" یعنی رسول ﷺ نے فرمایا کہ ہر بنی آدم خطا کرنے والا ہے اور خطا کرنے والوں میں بہتر وہ لوگ ہیں جو توبہ کرنے والے ہیں۔

پس جب ان لوگوں نے اپنے کارِ بد سے توبہ کی تو سب خطا کاروں سے بہتر ہوئے، نیز ایک روایت میں آیا ہے: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[2] یعنی گناہ سے توبہ کرنے والا اس شخص کے مثل ہے جس نے گناہ ہی نہیں کیا ہے۔

پس جب توبہ کرنے کی وجہ سے ان پر گناہ ہی نہ رہا اور بے گناہ ٹھہرے تو اب ان سے مل کر کھانا پینا اور ان سے ملنا جلنا اور سلام و کلام کرنا سب کچھ جائز ہے اور ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

حررہ: علي أحمد، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**ھو الموفق** اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَآتَوُا الزَّكَوٰةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١١]

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٤٩٩) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٢٥١) مسند أحمد (٣/ ١٩٨)

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٢٥٠)

یعنی اگر کافر لوگ اپنے کفر سے توبہ کریں اور نماز قائم کریں اور زکات دیں تو وہ تمھارے دینی بھائی ہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفار اور مشرکین اپنے کفر وشرک سے توبہ کریں تو وہ توبہ کرنے کے بعد ہمارے دینی بھائی ہو جاتے ہیں اور ان کے ساتھ کل معاملہ و برتاؤ مسلمانوں کا کرنا ضروری ہو جاتا ہے تو اگر مسلمان بدکار اپنے کارِ بد سے توبہ کریں اور نماز و روزہ وغیرہ احکامِ شرعیہ کی پابندی رکھیں تو وہ بدرجہ اولیٰ ہمارے دینی بھائی ہوں گے اور ان کے ساتھ دیگر مسلمانوں کی طرح کھانا پینا اور ان سے ملنا جلنا اور ان سے سلام کلام کرنا وغیرہ بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا۔

بنا بریں صورتِ مسئولہ میں عورت مذکورہ اور اس کی تینوں اولاد مسلمان ہیں اور تمام مسلمانوں کے وہ دینی بھائی بہن ہیں، ان سے مل کر کھانا پینا جائز ہے اور ان سے دوسرے مسلمانوں کی طرح ملنے جلنے کی شریعت اجازت دیتی ہے، بلکہ ضروری بتاتی ہے۔ جو لوگ ان سے نفرت رکھیں اور ان سے سلام و کلام کرنے کو اور ان سے ملنے جلنے کو نادرست سمجھیں، وہ صریح غلطی پر ہیں اور راہ سے بھٹکے ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کو راہ پر لائے۔ والله تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[1]

## کیا بار بار توبہ کرنے والے کی توبہ قبول ہوتی ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک آدمی مسجد کا پیش امام ہے، وہ ایک ایسا کام کرتا ہے کہ کفر کو پہنچ جاتا ہے اور پھر اس سے توبہ کرتا ہے۔ دوسری دفعہ پھر وہی کام کرتا ہے اور پھر توبہ کرتا ہے۔ آخر کو کئی مرتبہ ایسا کرتا ہے، اس کی توبہ قبول ہوئی یا نہیں؟ اب اس پر کفارہ یا تعزیر آتی ہے یا نہیں؟

**جواب** صورتِ مسئولہ میں معلوم ہوا کہ اگر وہ امام خالص دل سے توبہ کرتا ہے اور اتفاق سے پھر مبتلا ہو جاتا ہے اور پھر نادم و شرمندہ ہو کر توبہ کرتا ہے اور پھر اخیر میں مبتلا ہو کر خلوصِ دل سے توبہ کرتا ہے تو اس کی توبہ قبول ہو جائے گی۔ حدیث شریف میں آیا ہے: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[2] یعنی گناہ سے توبہ کرنے والا بے گناہ کے مثل ہے۔ والله أعلم بالصواب.

حرره: السيد أبو الحسن، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** جب کوئی شخص خالص دل سے توبہ نصوح کرے گا تو اس کی توبہ قبول ہوگی، گو پہلے کئی مرتبہ توبہ کر کے توڑ چکا ہو:

”عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: إن عبدا أذنب ذنباً، فقال: رب! أذنبت فاغفره، فقال ربه: أعلم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به؟ غفرت لعبدي، ثم مكث ما

[1] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ٦٨)

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٤٢٥٠)

شاء الله، ثم أذنب ذنبا، قال: رب! أذنبت ذنبا فاغفره، فقال ربه: أعلم أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به؟ غفرت لعبدي، ثم مكث ما شاء الله، ثم أذنب ذنباً، قال: رب! أذنبت ذنبا آخر فاغفره لي، فقال: أعلم عبدي أن له ربا يغفر الذنب و يأخذ به، غفرت لعبدي فليفعل ما شاء"[1] (متفق عليه)

یعنی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک بندے نے ایک گناہ کیا، پھر کہا: اے میرے رب! میں نے ایک گناہ کیا ہے سو تو اس کو بخش دے، پس اللہ تعالیٰ نے کہا کہ کیا میرے بندے نے جانا کہ اس کا ایک رب ہے جو گناہ کو بخشتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کو پکڑتا ہے؟ میں نے اس کے گناہ کو بخش دیا۔ پھر جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ ٹھہرا رہا، پھر اس نے ایک گناہ کیا اور کہا کہ اے میرے رب! میں نے ایک گناہ کیا ہے سو اس کو بخش دے۔ پس اللہ تعالیٰ نے کہا کہ کیا میرے بندے نے جانا کہ اس کا ایک رب ہے جو گناہ بخشتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کو پکڑتا ہے؟ میں نے اس کے گناہ کو بخش دیا۔ پھر جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ ٹھہرا رہا، پھر اس نے ایک گناہ کیا اور کہا کہ اے میرے رب! میں نے ایک گناہ کیا ہے سو اس کو تو بخش دے، پس اللہ تعالیٰ نے کہا: کیا میرے بندے نے جانا کہ اس کا رب ہے جو گناہ کو بخشتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کو پکڑتا ہے؟ میں نے اس کے گناہ کو بخش دیا، پس جو چاہے وہ کرے۔ اس حدیث کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔ ولنعم ما قیل:

ایں درگہ ما درگہ نومیدی نیست  صد بار گر توبہ شکستی باز آ

[ہماری اس درگاہ میں ناامیدی نہیں، اگر سو مرتبہ بھی توبہ توڑے تو واپس ادھر آ جا]

پس صورتِ مسئولہ میں پیش امام صاحب اپنے گناہ کے کام سے توبہ نصوح کرے گا تو اس کی توبہ قبول ہوگی اور وہ گناہ کا کام جس کا وہ مرتکب ہوا ہے، اگر کسی کفارہ شرعیہ کا موجب ہے تو وہ کفارہ اس پر لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

## تجسس کرنا حرام ہے:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عالم ہو کر کسی مسلمان کے گناہ کا تجسس شراب خانہ میں جا کر کرنا اور امر ناشدہ کا الزام قائم کر کے دعویٰ کرنا اور اہلِ اسلام کو بنا بر دینے خلاف شہادت ترغیب دے کر آمادہ کرنا کس جرم شرعی کا مرتکب ہے اور منکر خلاف شہادت سے کس ثواب کا مستحق ہے؟ للہ جواب از روئے احادیثِ معتبرہ بحوالہ کتب مستندہ و آیات قرآنی براہ مہربانی عطا فرمائیں۔

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٧٠٦٨) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٧٥٨)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٦٩)

**جواب** تجسس احوالِ مسلمین ناجائز وحرام ہے۔ قرآن مجید اور حدیث شریف میں اس کی حرمت وممانعت وارد ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿ يَآأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢]

[ایمان دارو! ظن کرنے سے بچو، کیوں کہ بعض ظن گناہ ہوتے ہیں]

مشکات شریف میں ہے:

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تجسسوا ولا تحسسوا"[1] الحديث

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ظن سے بچو کہ ظن سب سے جھوٹی بات ہے اور کسی کے گناہوں کی جستجو نہ کیا کرو]

امر ناشدہ کا الزام قائم کر کے دعویٰ کرنا اور جھوٹی شہادت دینے پر آمادہ کرنا اور ترغیب دینا گناہ کبیرہ ہے اور اس کا مرتکب گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے۔ مشکاۃ شریف میں ہے:

"عن أبي ذر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: من ادعى ما ليس له فليس منا وليتبوأ مقعده من النار"[2]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو آدمی ناحق کسی چیز کا دعویٰ کرے، وہ ہم میں سے نہیں ہے اور اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے]

نیز مشکات شریف میں ہے:

"عن عبدالله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ: الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس. وفي رواية أنس: وشهادة الزور بدل اليمين الغموس"[3]

[رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بڑے گناہ یہ ہیں؛ اللہ کے ساتھ شرک کرنا، ماں باپ کی نافرمانی کرنا، کسی کو ناحق قتل کرنا، جھوٹی قسم اٹھانا اور جھوٹی گواہی دینا]

بلوغ المرام میں ہے:

"وعن أبي بكرة رضی اللہ عنہ عن النبي ﷺ أنه عد شهادة الزور من أكبر الكبائر"[4]

[نبی اکرم ﷺ نے جھوٹی گواہی کو اکبر الکبائر سے شمار کیا ہے]

---

1. صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٨٤٩) صحيح مسلم، رقم الحديث (٢٥٦٣)
2. صحيح مسلم، رقم الحديث (٦١)
3. صحيح البخاري، رقم الحديث (٨٧) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٨)
4. صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٦٥٤) صحيح مسلم، رقم الحديث (٨٧) بلوغ المرام (١٤٠٤)

جو شخص جھوٹی اور خلاف شہادت سے منکر ہو، وہ مستحق اجر و ثواب کا ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ کس قدر ثواب یا کس ثواب کا مستحق ہے؟ سو اس کی تصریح حدیث میں نہیں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنہ۔[1] سید محمد نذیر حسین

## ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ زید نے بوقت ملاقات عمرو کے ابتدا بسلام کی، نیز ایک ہاتھ واسطے مصافحہ کے عمرو کی طرف بڑھایا۔ عمرو نے بے ساختہ کہا کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا طریقہ نبوی نہیں، بلکہ طریقہ نصاریٰ ہے اور سنت طریقہ دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا ہے، لہٰذا گزارش ہے کہ سنت طریقہ مصافحہ کا حدیثوں سے کس طور پر ثابت ہے اور عمرو اس لفظ کے کہنے سے کہ طریقہ نصاریٰ ہے، گناہ گار ہوگا یا نہیں؟ عام فہم عبارت تحریر فرمایئے اور حدیثوں کا ترجمہ اس کے تحت میں ہو اور جس کتاب کی عبارت ہو، مع صفحہ و جلد کے تحریر فرمایئے اور اجر اس کا عنداللہ لیجیے۔

**جواب** بعد حمد و صلاۃ کے واضح ہو کہ مصافحہ کے بارے میں اگرچہ رواج تو ایسا ہی ہو رہا ہے کہ اکثر آدمی دونوں ہاتھ سے کرتے ہیں اور اسی کو اچھا بھی سمجھتے ہیں، لیکن حدیثوں کی رو سے ایک ہی ہاتھ سے مصافحہ کرنا ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ جو حدیثیں مصافحہ کے بارے میں آئی ہیں، ان میں "ید" کا لفظ وارد ہے، جس کے ایک ہاتھ معنی ہیں، چنانچہ ترمذی (صفحہ: ۱۰۹ باب المصافحة) میں حضرت انس سے روایت ہے:

"قال رجل: یا رسول اللہ! الرجل منا یلقیٰ أخاہ أو صدیقه أینحني له؟ قال: لا. قال: أفیلتزمه ویقبله؟ قال: لا. قال: فیأخذ بیدہ ویصافحه؟ قال: نعم"[2]

یعنی ایک شخص نے کہا: یا رسول اللہ! ہم میں سے کوئی آدمی اپنے بھائی سے یا دوست سے ملے تو کیا اس کے واسطے جھک جایا کرے؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں، اس نے کہا: کیا معانقہ کرے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں، اس نے کہا: کیا اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کیا کرے؟ فرمایا کہ ہاں، اس حدیث کو ترمذی نے حسن کہا ہے۔

مشکاۃ (صفحہ: ۵۱۰، باب في أخلاقه و شمائله) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے آیا ہے:

"إن رسول اللہ ﷺ کان إذا صافح الرجل لا ینزع یدہ من یدہ حتی یکون ھو الذي ینزع یدہ"[3]

---

[1] فتاویٰ نذیریه (۲/۳٤٦)

[2] سنن الترمذي، رقم الحدیث (۲۷۲۸)

[3] سنن الترمذي، رقم الحدیث (۲٤۹۰) مشکاۃ المصابیح (۳/ ۲٦٦) قوله کان إذا صافح الخ. أخرجه الترمذي وفي إسنادہ زید العمي وھو ضعیف. (ابو سعید محمد شرف الدین، عفي عنه)

یعنی آنحضرت ﷺ ایسے وسیع الحلم اور عظیم الخلق تھے کہ جب کسی شخص سے مصافحہ کرتے تو جب تک وہی شخص اپنا ہاتھ آپ کے ہاتھ مبارک سے جدا نہ کرتا، تب تک آپ اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ سے جدا نہ فرماتے۔

مشکاۃ (کتاب الدعوات، صفحہ:۲۰۶) میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے آیا ہے:

"كان النبي ﷺ إذا ودع رجلا أخذ بيده فلا يدعها حتى يكون الرجل هو يدع يد النبي ﷺ ويقول: أستودع الله دينك وأمانتك وآخر عملك"[1]

یعنی آنحضرت ﷺ جب کسی شخص کو رخصت کرتے تو اس کا ہاتھ پکڑتے، پھر نہ چھوڑتے اس کو جب تک کہ وہ شخص خود ہی آپ کے مبارک ہاتھ کو نہ چھوڑتا اور آپ اس وقت یعنی رخصت کرتے وقت یہ دعا پڑھا کرتے تھے، جس کا ترجمہ یوں ہے کہ میں تیرے دین و امانت کو اور کاموں کے انجام کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتا ہوں۔

مشکاۃ باب المصافحہ میں ابو داود کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ آپ کا ہاتھ پکڑتیں اور اپنی جگہ پر بٹھاتیں اور جب حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا آپ کے پاس آتیں تو آپ ان کا ہاتھ پکڑتے اور اپنی جگہ پر بٹھاتے۔[2]

ان حدیثوں سے کئی مسئلے معلوم ہوئے۔ ایک یہ کہ ملنے والے کی تعظیم کے واسطے جھک جانا درست نہیں ہے۔ معانقہ کی بابت حدیث اول میں ممانعت ہے اور زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے جواز معلوم ہوتا ہے جو ترمذی (۱۰۹/۲) میں ہے، مگر ترمذی والی روایت میں چونکہ یہی مذکور ہے کہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ اس وقت سفر سے آئے تھے، لہٰذا دونوں روایتوں کے جمع کرنے سے یہ مسئلہ نکلا کہ جب سفر سے آئے تب معانقہ درست ہے اور ہر وقت کی ملاقات میں معانقہ منع ہے، صرف مصافحہ کرنا سنت ہے۔

ایک مسئلہ یہ بھی معلوم ہوا کہ جس طرح آتے وقت مصافحہ کرنا سنت ہے، اسی طرح رخصت ہوتے وقت بھی سنت ہے، حالانکہ اکثر لوگ یوں کہتے ہیں کہ رخصت ہوتے وقت کا مصافحہ درست نہیں ہے، پس یاد رکھیں کہ یہ بھی درست اور سنت ہے۔

ایک مسئلہ یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر ملنے والے محرم ہوں تو عورت مرد کو بھی باہم مصافحہ درست ہے، جیسے باپ بیٹی یا بھائی بہن یا خاوند زوجہ وغیرہم، مگر بعض مولوی یا پیر زادے چونکہ نامحرم عورتوں سے بھی مصافحہ کرتے ہیں، اس لیے اس موقع پر یہ لکھنا ضروری ہے کہ کسی مرد کو نامحرم عورت سے مصافحہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ ابن ماجہ (صفحہ: ۲۱۲، باب بيعة النساء) میں امیمہ بنت رقیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «إني لا أصافح

---

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٤٤٢)

[2] سنن أبي داود، رقم الحديث (٥٢١٧) مشكاة المصابيح (٢/ ٤٨)

النساء»[1] یعنی میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا۔ نیز سنن ابن ماجہ کے اسی باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ قسم ہے اللہ تعالیٰ کی آنحضرت ﷺ کے ہاتھ مبارک نے کبھی کسی عورت کے ہاتھ کو نہیں چھوا۔[2]

اگر کوئی صاحب یوں کہے کہ یہ صرف بیعت کے بارے میں ہے تو میں یہ جواب دوں گا کہ آنحضرت ﷺ کے الفاظ «إني لا أصافح النساء» عام ہیں، اس عموم میں سے محرم عورتیں خاص ہوگئیں بوجہ حدیث مذکورہ بالا کے، جس میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے مصافحہ کرنے کا بیان ہے۔ باقی سب عورتیں ہر صورت سے اس عموم نہی میں داخل رہیں۔

ایک مسئلہ یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر ایک ملاقات کے وقت مصافحہ کرنا سنت ہے۔ کچھ یہ نہیں کہ چند روز کے بعد ملاقات ہو، تب ہی سنت ہو۔

ایک مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مصافحہ میں سنت طریقہ یہی ہے کہ ایک ہاتھ سے کیا جائے، دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا سنت نہیں ہے۔ دونوں ہاتھوں کا بیان تو اس طرح ہوتا ہے، جس طرح تیمم کے بیان والی حدیثوں میں ہوا ہے، چنانچہ مشکاۃ (صفحہ: ۴۶، باب التیمم) میں صحیح بخاری کی روایت سے آیا ہے:

"فضرب النبي ﷺ بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه"[3]

یعنی نبی ﷺ نے اپنی دونوں ہتھیلیاں زمین پر ماریں اور ان دونوں میں پھونک ماری، پھر ان دونوں کو اپنے چہرہ مبارک اور دونوں ہاتھوں پر ملا۔ صحیح مسلم کا لفظ اسی روایت میں یوں ہے: «إنما يكفيك أن تضرب بيديك الأرض»[4] یعنی فرمایا کہ تجھ کو کفایت کرتا تھا کہ تو اپنے دونوں ہاتھ زمین پر مارتا۔ پس مصافحہ کی حدیثوں میں "ید" کا لفظ اور تیمم کی حدیث میں "یدین" اور "کفین" کا لفظ آنا اس امر کی روشن دلیل ہے کہ مصافحہ ایک ہی ہاتھ سے کرنا سنت ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو روایت آئی ہے کہ نبی ﷺ نے مجھ کو التحیات کا پڑھنا سکھایا اور اس وقت میرا ہاتھ آپ کے دونوں ہاتھوں کے بیچ میں تھا۔[5] اس سے بعض علما دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنے کی سنت نکالتے ہیں، لیکن انصاف کی رو سے یہ حدیث مصافحہ کے بارے میں نہیں اور ہوسکتی بھی نہیں، اس لیے کہ اس میں مصافحہ کرنے کا ذکر نہیں ہے، بلکہ تعلیم اور تذکیر کا بیان ہے۔ یہ عام دستور ہے اور سب جانتے ہیں کہ جب کوئی ضروری

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٨٧٤). قوله: «إني لا أصافح النساء» أخرجه أيضاً الترمذي والنسائي. الجامع الصغير. (أبو سعيد محمد شرف الدين، عفي عنه)

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٢٨٤٥)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣١) صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٦٨)

[4] صحيح مسلم، رقم الحديث (٣٦٨)

[5] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٩١٠)

بات یا کام کسی کو سکھانا یا سمجھانا ہوتا ہے اور اس کے حال پر مہربانی و شفقت کی نظر ہوتی ہے تو اس کے سر یا کاندھے پر ہاتھ رکھ کر یا اس کا ہاتھ پکڑ کر سکھایا یا سمجھایا کرتے ہیں، اس لیے کہ مصافحہ کے صرف تین موقعے ہیں، یا آتے وقت یا رخصت ہوتے وقت یا بیعت کے وقت، جبکہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں تینوں موقعے نہیں، پھر اس کا مصافحہ کے مسئلے سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؟

باقی رہا بعض علما کا قول یا فعل سو وہ دلیل شرعی نہیں ہے، خصوصاً جبکہ احادیثِ مرفوعہ صحیحہ کے مخالف واقع ہو تو پھر اس سے کیا کام نکل سکتا ہے؟ اس کی اتنی رعایت کافی ہے کہ اگر کوئی شخص دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرے تو اس پر چنداں گرفت نہ کی جائے، مگر اس کو سنت کہنا بالکل غلط ہے، کیونکہ سنت ہونے کا شرف تو ایک ہی ہاتھ کے مصافحہ کے واسطے حاصل ہے۔

ایک ہاتھ کے مصافحہ کو نصاریٰ کا طریقہ کہہ دینا اگر ناواقفیت کی وجہ سے ہے تو عمرو کو سمجھ لینا چاہیے کہ یہود و نصاریٰ کی یا دوسرے کافروں کی مشابہت ایسے کام میں ہوا کرتی ہے، جس کو شریعتِ اسلام نے ثابت یا مقرر نہیں رکھا، مسلمان لوگ صرف کفار کی ریس سے اس کو کرنے لگیں، لیکن جو کام شریعت میں ثابت ہو چکا ہے، وہ اگر یہود و نصاریٰ یا دوسرے کافروں میں بھی پایا جائے تو اس کام پر اس کی مشابہت کا اطلاق صحیح نہیں ہے اور وہ واجب الترک بھی نہیں ہے، مثلاً سپہ گری کا فن سیکھنا اور گھوڑے کی سواری میں مشاقی پیدا کرنا، آج کل نصاریٰ میں بہت کثرت سے رائج ہے، مگر شریعتِ اسلام میں بھی چونکہ یہ امر مقرر اور مامور بہ ہے، لہٰذا اس کو نصاریٰ کی مشابہت کے تحت میں لا کر واجب الترک ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اس قاعدے کو یاد رکھیں اور ہر موقع پر اس کے موافق جانچ کر حکم لگایا کریں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ غلطی نہ ہوگی، لیکن اگر عمرو مذکور نے جان بوجھ کر ایسا لفظ کہا ہے تو سنت کی صریح توہین ہے اور سنت کی توہین کفر ہے۔ ایسی باتوں سے مسلمانوں کو بہت ڈرنا اور بچنا چاہیے۔ فقط

حررہ: العاجز حمید اللہ عفی عنہ، ساکن سراوہ، ضلع میرٹھ — سید محمد نذیر حسین

**هو الموفق** جواب صحیح ہے۔ بے شک مصافحہ کا مسنون طریقہ یہی ہے کہ ایک ہاتھ سے، یعنی داہنے ہاتھ سے کیا جائے۔ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا کسی حدیث مرفوع صحیح سے ثابت نہیں ہے، اس مسئلے کی تحقیق میں رسالہ "المقالة الحسنیٰ في سنية المصافحة باليد اليمنیٰ" ایک جامع اور مفید رسالہ چھپ کر شائع ہوا ہے۔ جس شخص کو اس مسئلے کی تحقیق کامل طور پر مع مالہا وما علیہا کے منظور ہو، اسے چاہیے کہ اس رسالے کو ضرور مطالعہ کرے۔ ہاں اس جواب میں جو یہ لکھا گیا ہے:

"ایک مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ جس طرح آتے وقت مصافحہ کرنا سنت ہے، اسی طرح رخصت ہوتے وقت بھی سنت ہے، حالانکہ اکثر لوگ یوں کہتے ہیں کہ رخصت ہوتے وقت کا مصافحہ درست نہیں، پس یاد

رکھیں کہ درست اور سنت ہے۔"

سو مجیب کا یہ فرمانا ٹھیک نہیں ہے۔ اس واسطے کہ رخصت ہوتے وقت کے مصافحہ کے درست اور سنت ہونے کو مجیب نے حدیث "كان النبي ﷺ إذا ودع رجلا أخذ بيده فلا يدعها الخ" [نبی اکرم ﷺ جب کسی آدمی کو الوداع کرتے تو اس کا ہاتھ پکڑ لیتے اور اس وقت تک نہ چھوڑتے جب تک وہ خود نہ چھوڑتا] سے ثابت کیا ہے، حالانکہ اس حدیث سے صرف مسافر کے رخصت کرتے وقت مصافحہ کا مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے اور غیر مسافر کے لیے رخصت ہوتے وقت کا مصافحہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اس حدیث میں تودیع سے مراد مسافر کو رخصت کرنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب سفر میں جانے والے کسی شخص کو رخصت کرتے تو اس کا ہاتھ پکڑتے اور یہ دعا کرتے:

«أستودع الله دينك وأمانتك وآخر عملك»

[میں تیرے دین اور امانت اور انجام کار خدا کے سپرد کرتا ہوں]

دیکھو: شروحِ حدیث لغت کی کتب۔ ہاں جامع ترمذی میں ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں جو یہ جملہ مروی ہے: «وتمام تحياتكم بينكم المصافحة»[1] یعنی تم لوگوں کے سلام کی تمامی مصافحہ کرنا ہے، یعنی سلام جب ہی پورا اور مکمل ہوگا کہ سلام کے ساتھ مصافحہ بھی کرو۔ شیخ عبد الحق محدث دہلوی اس جملے کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

"تمام و کمال سلامہائے شما کہ میان یک دیگری کنید مصافحہ است یعنی چوں سلام کنید مصافحہ نیز بکنید تا سلام تمام شود و کامل گردد"[2]

[یعنی تمھارا پورا سلام جو تم ایک دوسرے سے کرتے ہو مصافحہ ہے، یعنی جب سلام کرو تو مصافحہ بھی کرو، تاکہ سلام پورا ہو جائے]

سو حدیث کے اس جملے سے رخصت ہوتے وقت کا مصافحہ مسافر اور غیر مسافر ہر ایک کے لیے البتہ ثابت ہوتا ہے، کیونکہ رخصت ہوتے وقت مسافر اور غیر مسافر ہر ایک کے لیے سلام کرنا بلاشبہہ مسنون ہے اور سلام کی تمامی مصافحہ کرنا ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ رخصت ہوتے وقت مسافر اور غیر مسافر ہر ایک کے لیے مصافحہ کرنا مسنون ہے، لیکن جامع ترمذی کی یہ حدیث ضعیف و ناقابل احتجاج ہے۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد لکھا ہے: "هذا إسناد ليس بالقوي" یعنی اس حدیث کی سند قوی نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کی سند میں ایک راوی علی بن یزید ہے، اس کی نسبت ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ ضعیف ہے اور خلاصہ میں اس کی نسبت لکھا ہے: "قال البخاري: منكر الحديث"[3] یعنی

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٧٣١) اس کی سند میں "عبید اللہ بن زحر" اور "علی بن یزید" ضعیف ہے۔

[2] أشعة اللمعات (٤/ ٢٤)

[3] الخلاصة للخزرجي (ص: ٢٧٨)

امام بخاری نے کہا کہ علی بن یزید منکر الحدیث ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ جس راوی کی نسبت منکر الحدیث کہتے ہیں، اس راوی سے حدیث کا روایت کرنا حلال نہیں ہے۔ میزان الاعتدال میں ابان بن جبلہ کے ترجمے میں مرقوم ہے:

"نقل ابن القطان أن البخاري قال: كل من قلت فيه: منكر الحديث، فلا تحل الرواية عنه"

الحاصل جامع ترمذی کی یہ حدیث ضعیف ہے، لہٰذا اس حدیث کے جملہ مذکورہ سے رخصت ہوتے وقت کا مصافحہ ثابت نہیں ہوسکتا۔ کتاب "شرعة الإسلام" میں جو یہ اثر مرقوم ہے:

"كان أصحاب رسول اللهﷺ إذا تلاقوا تعانقوا، وإذا تفرقوا تصافحوا، وحملوا الله، واستغفروا عند ذلك، وإذا التقوا وافترقوا في اليوم مرارا" انتہیٰ

[صحابہ کرام جب آپس میں ملتے تو معانقہ کرتے اور جب علاحدہ ہوتے تو مصافحہ کرتے اور اس وقت اللہ کی حمد اور استغفار کرتے، اگرچہ دن میں کتنی مرتبہ ملیں]

سو یہ اثر بے سند ہے۔ صاحب "شرعة الإسلام" نے اس اثر کی سند لکھی ہے نہ کسی کتاب حدیث کا حوالہ دیا ہے کہ فلاں کتاب میں یہ اثر مروی ہے، پس جب تک اس اثر کی سند صحیح معلوم نہ ہو، کیونکر قابلِ اعتبار ہوسکتا ہے؟ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں اس اثر کو شعبی سے روایت کیا ہے، مگر اس میں لفظ "وإذا تفرقوا تصافحوا الخ" نہیں ہے، بلکہ اس کا لفظ صرف اس قدر ہے:

"إن أصحاب رسول اللهﷺ كانوا إذا التقوا تصافحوا، وإذا قدموا من سفر تعانقوا"[1]

[صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جب ملتے تو مصافحہ کرتے اور جب سفر سے آتے تو معانقہ کرتے]

خلاصہ یہ کہ رخصت ہوتے وقت غیر مسافر کے لیے مصافحہ کا مسنون ہونا کسی حدیثِ مرفوع صحیح سے ثابت ہے نہ کسی اثر صحیح سے، ہاں مسافر کے لیے رخصت ہوتے وقت ثابت ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

**سوال** مصافحہ کرنا ایک ہاتھ سے سنت ہے یا دونوں ہاتھ سے؟

**جواب** ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا سنت ہے اور دونوں ہاتھ سے مصافحہ کرنا سنت نہیں ہے۔ ایک ہاتھ سے مصافحہ کے سنت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صحیح احادیث سے ثابت ہے۔

---

[1] المعجم الأوسط (١/ ٣٧) شرح معاني الآثار (٤/ ٢٨١) السلسلة الصحيحة، رقم الحديث (٢٦٤٧) قوله: ﴿إن أصحاب رسول اللهﷺ الخ عن أنس قال: كان أصحاب رسول اللهﷺ: إن تلاقوا تصافحوا وإذا قدموا من سفر تعانقوا. رواه الطبراني و رواته محتج بهم في الصحيح: كذا في الترغيب والترهيب للمنذري. "امام منذری نے ترغیب وترہیب میں بیان کیا ہے کہ اس حدیث کو طبرانی نے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اس کے رجال ثقات ہیں۔"

[2] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٤١٧)

حافظ ابن عبدالبر تمہید شرح موطا میں لکھتے ہیں:

”حدثنا عبد الوارث بن سفيان قال: ثنا قاسم بن أصبغ ثنا ابن وضاح قال: ثنا يعقوب بن كعب قال: ثنا مبشر بن إسماعيل عن حسان بن نوح عن عبيد الله بن بسر قال: ترون يدي هذه؟ صافحت بها رسول الله ﷺ“[1] وذكر الحديث.

یعنی عبید اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا: تم لوگ میرے اس ہاتھ کو دیکھتے ہو، میں نے اپنے اسی ایک ہاتھ سے رسول اللہ ﷺ سے مصافحہ کیا ہے۔

یہ حدیث صحیح ہے۔ اس حدیث سے بصراحت ثابت ہوا کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا مسنون ہے، نیز اس حدیث کی تائید انس بن مالک رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے:

”عن أنس بن مالك قال: صافحت بكفي هذه كف رسول الله ﷺ فما مسست خزا ولا حريرا ألين من كفه ﷺ“ ذكره العلامة محمد عابد السندي في حصر الشارد، والعلامة الشوكاني في إتحاف الأكابر وغيرهما من المحدثين في مسلسلاتهم.[2]

[انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے اس ہاتھ سے رسول اللہ ﷺ سے مصافحہ کیا، میں نے کوئی ریشم کوئی پٹ اتنا نرم اور ملائم نہ پایا، جتنا کہ آپ کا ہاتھ تھا]

نیز اس حدیث کی تائید ابو امامہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے:

”عن أبي أمامة: تمام التحية الأخذ باليد والمصافحة باليمنىٰ“[3] رواه الحاكم في الكنىٰ.

[ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مکمل تحیہ ہاتھ کو پکڑنا ہے اور دائیں ہاتھ سے مصافحہ کرنا ہے]

ایک ہاتھ سے مصافحہ عند الملاقات کے سنت ہونے کا ثبوت احادیثِ مصافحہ عند البیعہ سے بھی ہوتا ہے، اس واسطے کہ ان دونوں وقتوں کے مصافحہ کی حقیقت و کیفیت ایک ہے، ان دونوں مصافحہ کی حقیقت و کیفیت میں شرعاً کچھ فرق ثابت نہیں ہے اور بیعت کے وقت ایک ہی (دائیں) ہاتھ سے مصافحہ کا مسنون ہونا ثابت ہے۔ مشکات شریف (صفحہ:٦) میں ہے:

”عن عمرو بن العاص قال: أتيت النبي ﷺ فقلت: ابسط يمينك فلأبايعك فبسط يمينه فقبضت يدي، فقال: ما لك يا عمرو؟ قلت: أردت أن أشترط“[4] الحديث. (رواه مسلم)

[عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے آنحضرت ﷺ سے عرض کی کہ اپنا ہاتھ بڑھایئے، میں آپ سے بیعت کروں۔

---

① التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١٢/ ٢٤٦)

② إتحاف الأكابر (ص: ٩٢) حصر الشارد من أسانيد محمد عابد (ص: ٥٤١۔ ٥٤٢)

③ ضعيف الجامع، رقم الحديث (٢٤٧٩) نیز دیکھیں: السلسلة الضعيفة، رقم الحديث (١٢٨٨)

④ صحيح مسلم، رقم الحديث (١٢١)

جب آپ نے اپنا ہاتھ پھیلایا تو عمرو نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اے عمرو! کیا بات ہے؟ انھوں نے کہا: میں شرط کرنا چاہتا ہوں]

ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکاۃ (۱/ ۸۷) میں اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

"ابسط يمينَك أي افتحها ومدها، لأضع يميني عليها، كما هو العادة في البيعة"

[اپنا دایاں ہاتھ بڑھائیے، تاکہ میں اس پر اپنا دایاں رکھوں، جیسا کہ بیعت میں عادت ہے]

مسند احمد بن حنبل (۳/۱۷۲) میں ہے:

"حدثنا عبد الله حدثنا أبي ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة قال: سمعت عتابا مولى ابن هرمز قال: سمعت أنس بن مالك يقول: بايعت رسول اللهﷺ بيدي هذه يعني اليمنىٰ علىٰ السمع والطاعة"

[انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا: میں نے اپنے دائیں ہاتھ سے رسول اللہ ﷺ سے سننے اور اطاعت کرنے پر بیعت کی]

صحیح ابوعوانہ میں ہے:

"حدثنا إسحاق بن سيار قال حدثنا عبيد الله قال: ثنا سفيان عن زياد بن علاقة قال: سمعت جريرا يحدث حين مات المغيرة بن شعبة، خطب الناس فقال: أوصيكم بتقوى الله وحده لا شريك له، والسكينة والوقار، فإني بايعتُ رسول اللهﷺ بيدي هذه علىٰ الإسلام، واشترط علي النصح لكل مسلم، فورب الكعبة إني لكم ناصح أجمعين، واستغفر ونزل"[1]

[مغیرہ بن شعبہ کی وفات پر حضرت جریر نے خطبہ دیا اور کہا: میں تمھیں اللہ وحدہ لا شریک لہ کے ڈر اور وقار و سکینت کی وصیت کرتا ہوں، کیوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے اس ہاتھ سے اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہی کی بیعت کی تھی۔ سو رب کعبہ کی قسم! میں تم سب کا خیر خواہ ہوں، پھر استغفار کیا اور منبر سے نیچے اتر آئے]

مسند امام احمد بن حنبل (۵/ ۶۸) میں ہے:

"حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو سعيد وعفان قالا: ثنا ربيعة بن كلثوم حدثني أبي قال: سمعت أبا غادية يقول: بايعت رسول اللهﷺ قال أبو سعيد: فقلت له: بيمينك؟

[1] مسند أبي عوانة (۱/ ٤٥)

قال: نعم[1] الحدیث

[ابو غادیہ نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی۔ ابو سعید نے پوچھا: کیا دائیں ہاتھ سے بیعت کی تھی؟ کہنے لگے: ہاں]

ان صحیح احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیعت کے وقت ایک ہاتھ، یعنی دائیں ہاتھ سے مصافحہ کرنا سنت ہے اور انھیں احادیث سے مصافحہ عند الملاقات کا بھی ایک ہی ہاتھ سے مسنون ہونا صاف ظاہر ہوتا ہے، اس واسطے کہ مصافحہ بیعت اور مصافحہ ملاقات کی حقیقت و کیفیت میں شریعت سے کچھ فرق ثابت نہیں ہے۔ ان احادیث مذکورہ کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں، جن سے صرف ایک ہاتھ سے مصافحہ کا سنت ہونا ثابت ہے اور دونوں ہاتھ سے مصافحہ کے سنت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## کیا دینی جلسے میں عوام زمین پر جبکہ علما چبوترے پر بیٹھ سکتے ہیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے کی بابت کہ اگر کسی دینی جلسے میں تمام حاضرینِ جلسہ کے لیے زمین پر فرش کیا جائے اور فقط علمائے کرام کے لیے تخت بچھایا جائے یا چبوترہ بنایا جائے، پس تمام لوگوں کو زمین پر بٹھایا جائے اور حضراتِ علما کو تخت یا چبوترہ پر ان کی توقیر و اکرام کے لحاظ سے اور اس خیال سے کہ تمام حاضرینِ جلسہ ان کو پہچان لیں اور معلوم کر لیں کہ یہ بالانشین حضرات اہلِ علم ہیں تو ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ایک مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اصولِ مساوات کے خلاف ہے، ایسا نہیں کرنا چاہیے؟

**جواب** جائز ہے۔ سنن ابو داود اور نسائی میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

"كان رسول الله ﷺ يجلس بين أصحابه فيجيئ الغريب فلا يدري أيهم هو؟ فطلبنا إليه أن نجعل له مجلساً يعرفه الغريب إذا أتاه. قال: فبنينا له دكانا من طين كان يجلس عليه"[3]

[رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ میں اس طرح تشریف فرما ہوتے تھے کہ کوئی اجنبی آدمی آتا تو وہ نہیں پہچان سکتا تھا کہ آپ ﷺ کون ہیں؟ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اجازت طلب کی کہ ہم آپ ﷺ کے بیٹھنے کے لیے مخصوص جگہ بنا دیں، تاکہ اجنبی آدمی آئے تو وہ بھی آپ ﷺ کو پہچان سکے۔ اجازت ملنے پر ہم نے آپ ﷺ کے لیے مٹی کا ایک تھڑا بنا دیا۔ آپ ﷺ اس پر تشریف فرما ہوتے تھے]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس روایت کو فتح الباری (۱/ ۶۱) میں ذکر کر کے لکھتے ہیں:

---

1. مسند أحمد (٥/ ٦٨)
2. فتاوىٰ نذيريه (٣/ ٤٢٢)
3. سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٩٨) سنن النسائي، رقم الحديث (٤٩٩١)

"استنبط منه القرطبي استحباب جلوس العالم بمكان يختص به، ويكون مرتفعا إذا احتاج لذلك لضرورة تعليم ونحوه" انتهىٰ

[امام قرطبی نے اس سے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ عالم کے لیے کسی ایسی جگہ پر بیٹھنا مستحب ہے جو اس کے لیے خاص کی گئی ہو اور وہ جگہ تعلیم دینے کے تحت زمین سے اونچی ہو سکتی ہے]

## کیا دو دو تین تین دن کے جلسوں میں علما کا بیان درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علماے دین اس مسئلے میں کہ اس زمانے میں بعض بعض دینی جلسے دو دو تین تین روز ہوتے رہتے ہیں اور باستثناے اوقاتِ طعام و نماز تمام دن حضرات علما یکے بعد دیگرے بیان کرتے رہتے ہیں، پس سوال یہ ہے کہ دن بھر حضرات علما کا یکے بعد دیگرے بیان کرتے رہنا جائز ہے یا نہیں؟ زمانہ سلف صالحین میں ایسا پایا گیا ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا.

**جواب** جائز ہے۔

**تائید** صحیح مسلم شریف (۲/ ۳۹۰) میں ابو زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

"قال: صلى بنا رسول اللهﷺ الفجر، وصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر، فنزل فصلى، ثم صعد المنبر حتى حضرت العصر، ثم نزل فصلى، ثم صعد المنبر فخطبنا حتى غربت الشمس، فأخبرنا بما كان، وبما هو كائن فأعلمنا أحفظنا"[1]

یعنی ابو زید نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے ساتھ فجر کی نماز پڑھی، پھر منبر پر چڑھے، پس ہم لوگوں کو خطبہ سنایا، یہاں تک کہ ظہر کا وقت آ گیا، پس آپ نے نمازِ ظہر پڑھی، پھر منبر چڑھے، پس ہم لوگوں کو خطبہ سنایا، تاآنکہ عصر کا وقت آ گیا، پھر آپ نے منبر سے اتر کر نماز پڑھی، پھر وعظ شروع کیا، حتی کہ آفتاب غروب کر گیا، پس خبر دی آپ نے گذشتہ اور آیندہ باتوں کی، پس ہم میں جو زیادہ حافظ تھا اس نے یاد کر لیا۔

حرره: أبو الفضل عبد السميع المباركفوري، غفرله ولوالديه.

## تفریقِ جماعت اور دوسروں پر لعن طعن کرنے کی ممانعت:

**سوال** ① اس طرف کچھ ایسے لوگ ہیں کہ آپس میں جب لڑتے ہیں، ایک دوسرے کو کافر مردود کہتے ہیں۔ الزام کے دینے کے وقت کہتے ہیں کہ ہاں ہم ایسے ہیں، ایسا کرتے ہیں۔ کیا مسلمانوں کو یہ الفاظ کہنا جائز ہے؟

② ہمارے یہاں ایک شخص آیا، کچھ مسائل میں گفتگو ہوئی۔ ہماری طرف سے چند تحریر پیش ہوئی۔ سب سوالات کا یہ جواب دیا کہ یہ سب غلط اور بے قاعدہ ہیں۔ کہا گیا غلطی دور کر کے بعد اصلاح قاعدے سے جواب دیا جائے۔

① صحیح مسلم، رقم الحدیث (۲۸۹۶)

کچھ جواب نہ دیا، نماز کا وقت آیا۔ ہم میں سب عمل بالحدیث والے تھے، اس نے نماز جدا پڑھی۔ ہمارے علم میں اس دن کوئی کافر و مشرک نہ تھا۔ کیا تفریقِ جماعت کا الزام اس کے ذمے نہ ہوا؟ ﴿وَ ارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾ کے خلاف نہ ہوا؟

③ اس طرف کچھ لوگ ہیں کہ اپنے سوا دوسرے مسلمانوں کو مسلمان نہیں جانتے۔ اگر ان کی خدمت گزاری نقداً زائد کی جائے تو اگرچہ وہ برا ہو، اس کو اچھا کہتے ہیں۔ اگر ان کو نہ دیا جائے یا کم دیا جائے تو اس کی مذمت کرتے ہیں۔ ایسی حالت میں یہ لوگ فی الشرع مذموم ہیں یا موصوف؟ موافق ادلہ شرعیہ جواب تحریر ہو۔

④ ان میں بعض ایسے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو برا کہتے ہیں۔ اگر وہ برے تھے یا صلحائے سلف کا برا کہنا ثواب ہو، اطلاع دیجیے۔ ہم لوگوں نے فقہ کے جو مسائل خلافِ حدیث تھے، ترک کیے، حدیث پر عمل کیا۔ ہم برا کہنا صلحائے سلف اور خلف سب کا مذموم اور معیوب فی الدین جانتے ہیں۔

⑤ جو شخص کسی عالم متبعِ شریعت اور مروجِ سننِ مصطفویہ کو بد دین کہے، وہ شخص کیسا ہے؟ مدلل بآیات و حدیث جواب ارشاد ہو۔

⑥ آیت ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى﴾ کا شانِ نزول کیا ہے؟

⑦ اگر کوئی شخص دراز اللحیہ جس کے بال پھٹ کر خراب ہوتے ہوں، کسی قدر کترا ڈالے تو عند الشرع جواز اس کا ہے یا وہ شخص ملامت کیا جائے؟ کترانے کے بعد بھی ڈاڑھی ہنوز یکمشت سے زائد باقی ہے اور ہمیشہ کترانے کا عادی نہیں ہے، نہ اُس کے قصد کا عازم ہے؟

⑧ ایک شخص کہتا ہے کہ مرتکبانِ کبیرہ جو بدون توبہ مر گئے ہیں، اُن پر عذاب ہونا ضرور ہے۔ دوسرا کہتا ہے، مرتکبانِ کبائر کے واسطے قرآن و حدیث میں وعید آئی ہے، اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے، چاہے عذاب کرلے، چاہے بدون عذاب محض بفضل و کرم اپنے یا بذریعہ شفاعتِ شافعان بخش دے، اس میں کس کا قول حق اور صواب ہے؟ کیا حدیث میں «إن شاء عذبه وإن شاء غفرله» اور قرآن میں ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ﴾ نہیں آیا؟ یہ بات مجرمانِ کبائر کے واسطے ہونا ضروری ہے۔ یہ عقیدہ اہلِ سنت کا ہے یا معتزلہ کا اور گناہِ کبیرہ بھی ﴿مَا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾ کے تحت میں داخل ہے یا نہیں؟

**جواب** ① و ⑤ مسلمانوں کو آپس میں ایک دوسرے کی شان میں اس طرح کے الفاظ ''کافر، مردود اور بد دین'' استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ جب کوئی شخص کسی کی شان میں اس طرح کے الفاظ استعمال کرتا ہے تو جس کی شان میں استعمال کیا ہے، اگر وہ درحقیقت ایسا نہیں ہے تو کہنے والے ہی پر وہ الفاظ لوٹ پڑتے ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں

کو ایسے الفاظ کے استعمال سے احتراز لازم ہے۔ کتاب "الترغيب والترهيب" (ص: ٥٠٣) للحافظ المنذري میں ہے:

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر! فقد باء بها أحدهما، فإن كان كما قال، وإلا رجعت عليه»[1] (رواه مالك و البخاري ومسلم و أبو داود والترمذي)

[سیدنا عبداللہ بن عمرؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جب آدمی اپنے (مسلمان) بھائی کو کہے: اے کافر! تو ان میں سے کوئی ایک ضرور (ایمان سے) کفر کی طرف لوٹا۔ اگر وہ جسے یہ کہا گیا ایسا ہے تو وہ کفر کی طرف لوٹا، ورنہ یہ حکم کہنے والے کی طرف لوٹ آتا ہے]

وعن أبي ذرؓ أنه سمع رسول اللهﷺ يقول: «ومن دعا رجلا بالكفر أو قال: عدو الله، وليس كذلك إلا حار عليه»[2] والله أعلم بالصواب.

[سیدنا ابوذرؓ بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: جس شخص نے کسی شخص کو کافر کہہ کر پکارا یا کہا: اللہ کے دشمن! جب کہ وہ ایسا نہ ہو تو وہ بات اس (کہنے والے) پر لوٹ آتی ہے]

(۲) اس صورت میں ضرور تفریقِ جماعت کا الزام اس شخص پر آیا اور بے شبہہ ﴿وَ ارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾ کا خلاف اس سے ہوا۔

(۳) ایسی حالت میں یہ لوگ شرعاً مذموم ہیں، نہ کہ ممدوح۔ جو لوگ دنیا کے بندے ہیں کہ جس سے ان کو دنیا ملے، اس سے خوش رہیں اور جس سے نہ ملے ناخوش، ایسے لوگوں کے حق میں حضرت رسولِ خدا ﷺ نے سخت بددعا فرمائی ہے۔ کتاب "الترغيب والترهيب" (ص: ٢٤٨) للحافظ المنذريؒ میں ہے:

عن أبي هريرةؓ عن النبيﷺ: «تعس عبد الدينار و عبد الدرهم وعبد الخميصة» زاد في رواية: «و عبد القطيفة، إن أعطي رضي، وإن لم يعط سخط، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش»[3] الحديث (رواه البخاري)

[سیدنا ابوہریرہؓ نبی مکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں: دینار، درہم اور پوشاک کا (پرستار) بندہ ہلاک ہوا، اگر اسے دیا جائے تو خوب اور اگر نہ دیا جائے تو ناراض ہوتا ہے، وہ ہلاک ہوا اور ذلیل ہوا، جب اسے کانٹا چبھے تو نکالا نہ جائے...الحدیث]

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٥٧٥٦) صحيح مسلم، رقم الحديث (٦٠) سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٦٨٧) سنن الترمذي، رقم الحديث (٢٦٣٧)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (٦١)

[3] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٧٣٠)

④ صلحائے امت میں سے کسی کو، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ہوں یا اور کوئی، برا کہنا جائز نہیں ہے۔ حدیث شریف میں عموماً اموات مسلمین صالحین کے برا کہنے سے نہی آئی ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الجنائز کے آخر میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «لا تسبوا الأموات، فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا»[1] [فوت شدگان کو برا بھلا مت کہو، کیوں کہ وہ تو اپنے کیے کے پاس جا چکے ہیں] سورت حشر میں اپنے اور ان کے لیے یوں دعا کرنے کا حکم کیا ہے:

﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ﴾ [الحشر: ١٠]

[اے ہمارے رب! ہمیں اور ہمارے ان بھائیوں کو بخش دے جنھوں نے ایمان لانے میں ہم سے پہل کی اور ہمارے دلوں میں ان لوگوں کے لیے کوئی کینہ نہ رکھ جو ایمان لائے۔ اے ہمارے رب! یقیناً تو بے حد شفقت کرنے والا، نہایت رحم والا ہے]

کسی کا جو قول خلافِ کتاب و سنت ملے، اس کو چھوڑ دینا اور مجتہدینِ دین کے ساتھ نیک گمان رکھنا چاہیے اور ان کا جو قول کتاب و سنت کے خلاف ملے، اس کو ان کی اجتہادی غلطی پر محمول کرنا چاہیے، جس میں وہ معذور ہیں، بلکہ ماجور ہیں اور اپنا عمل کتاب و سنت کے مطابق رکھنا چاہیے۔ سلف صالحین و ائمہ دین کا یہی طریقہ مرضیہ چلا آتا ہے۔

② آیتِ کریمہ: ﴿وَ اِذَا رَاَيْتَ الَّذِيْنَ يَخُوْضُوْنَ فِيْٓ اٰيٰتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖ وَ اِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ﴾ [الأنعام: ٦٨] [اور جب تو ان لوگوں کو دیکھے جو ہماری آیات کے بارے میں (فضول) بحث کرتے ہیں تو ان سے کنارہ کر، یہاں تک کہ وہ اس کے علاوہ بات میں مشغول ہو جائیں اور اگر کبھی شیطان تجھے ضرور ہی بھلا دے تو یاد آنے کے بعد ایسے ظالم لوگوں کے ساتھ مت بیٹھ] مع آیت مابعد میں اس بات کا بیان ہے کہ جو لوگ اپنی مجلسوں میں جناب رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم یا قرآن شریف کی ہجو اور بُرائی بیان کریں یا احکامِ شریعت کے ساتھ ٹھٹھا کریں اور معصیت کے کام میں مشغول ہوں، اس وقت مسلمانوں کو ان کی مجلسوں میں بیٹھنا منع ہے اور اگر ایسے وقت میں بھی ان کے پاس بیٹھے رہ جائیں گے اور نہ اُٹھیں گے تو انھیں کے مثل ہو جائیں گے اور وہی مواخذہ و محاسبہ اللہ کا جو اُن سے ہوگا، ان سے بھی ہوگا اور اگر بھول کر بیٹھے رہ جائیں تو ان کو جس وقت یہ حکم یاد آجائے، اسی وقت وہاں سے اٹھ کھڑے ہوں اور ذرا بھی اس میں دیر نہ کریں۔

---

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٣٢٩)

ہاں جو لوگ نصیحت کرنے کے لیے بیٹھے رہ جائیں، اس امید پر کہ شاید ان کی نصیحت سے ان کو کچھ فائدہ ہو جائے اور نصیحت سن کر گناہ سے باز آ جائیں تو ان کو اجازت ہے۔ کفارِ مکہ اس قسم کی ناشائستہ حرکات اپنی مجلسوں میں کر کے اپنا منہ کالا کیا کرتے، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان آیات میں مذکورہ بالا ہدایتیں فرمائیں۔ یہی ان آیات کا شانِ نزول ہے، لیکن ان آیات کا حکم ہر ملک اور ہر زمانے کے لوگوں کے لیے ہے۔

(۸) جو شخص کہتا ہے کہ مرتکبانِ کبیرہ جو بدون توبہ مر گئے ہیں، ان پر عذاب ہونا ضرور ہے، اس کا قول باطل و غلط اور عقیدہ معتزلہ و خوارج کے موافق ہے۔ جو شخص کہتا ہے کہ وہ لوگ اللہ کی مشیت میں ہیں، چاہے ان کو عذاب کرے اور چاہے بدون عذاب بفضل و کرم اپنے یا بذریعہ شفاعتِ شافعان انھیں بخش دے، اس کا قول حق و صواب اور عقیدہ اہل سنت و جماعت کے موافق ہے اور ﴿مَا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾ کے تحت میں سوائے شرک کے سب گناہ داخل ہیں، کبیرہ ہوں یا صغیرہ۔ شرح مواقف (ص: ۷۹۰ مطبوعہ نولکشور) میں ہے:

"أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة، ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه" انتهیٰ

[کبیرہ گناہ کا مرتکب جب توبہ کے بغیر فوت ہوگیا تو تمام معتزلہ اور خوارج نے اس پر عذاب کا ہونا لازم کیا ہے اور انھوں نے اس بات کو درست قرار نہیں دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے معاف کرے]

نیز اسی صفحے میں ہے:

"قالت المعتزلة والخوارج: صاحب الكبيرة إذا لم يتب عنها فخلد في النار ولا يخرج عنها أبدا" انتهیٰ

[معتزلہ اور خوارج نے کہا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ نے جب اس سے توبہ نہ کی تو وہ ہمیشہ آگ میں رہے گا، اس سے کبھی نہیں نکلے گا]

صفحہ (۷۱۳) میں ہے:

"الثاني: الآيات الدالة عليه أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة، نحو قوله تعالیٰ: ﴿وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] فإن ما عدا الشرك داخل فيه، ولا يمكن التقييد بالتوبة، لأن الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران، وما ثبت له، وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله، وقوله: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا﴾ [الزمر: ٥٣] فإنه للكل فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه، وقوله: ﴿وَ اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى

﴿ظُلْمِهِمْ﴾ والتقرير ما ذكرنا آنفا إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة" انتهىٰ

[دوسری وجہ وہ آیات ہیں جو اس پر، یعنی توبہ سے پہلے کبیرہ گناہ کی معافی پر، دلالت کرتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ ''اور وہ بخش دے گا جو اس کے علاوہ ہے، جسے چاہے گا۔'' یقیناً شرک کے سوا ہر گناہ اس میں داخل ہے اور اس کو توبہ کے ساتھ مقید کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ توبہ کے ساتھ تو کفر سے بھی معافی مل جاتی ہے، اس طرح تو ان دونوں میں (کفر اور کبیرہ) برابری لازم آئے گی، جن میں سے ایک سے بخشش کی نفی کی گئی ہے اور دوسرے کے لیے اس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ کسی عاقل کے کلام میں لائق نہیں ہے، چہ جائیکہ کلام اللہ میں ہو۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا﴾ ''بے شک اللہ سب کے سب گناہ بخش دیتا ہے۔'' بلاشبہہ یہ غفران و معافی تمام گناہوں کے لیے ہے، سوائے اس کے جس پر اجماع ہو۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَ اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ﴾ ''اور بے شک تیرا رب یقیناً لوگوں کے لیے ان کے ظلم کے باوجود بڑی بخشش والا ہے'' ابھی جو ہم نے بات ثابت کی ہے، اس پر بہت سی آیات ہیں]

شرح فقہ اکبر (ص: ۸۷) میں ہے:

"المعصية تحت المشيئة عند أهل السنة والجماعة، لقوله تعالىٰ: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ أي من غير توبة، وإلا فهو سبحانه: ﴿يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ﴾ [التوبة: ۱۰۴] ويغفر بها الشرك وغيره بمقتضى وعده وإخباره خلافا للمعتزلة حيث يقولون: يجب على الله تعالىٰ عقاب العاصي... الخ"

[اہلِ سنت و جماعت کے نزدیک معصیت مشیت کے تحت ہے، کیوں کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ ''بے شک اللہ اس بات کو نہیں بخشے گا کہ اس کا شریک بنایا جائے اور وہ بخش دے گا جو اس کے علاوہ ہے، جسے چاہے گا'' یعنی بغیر توبہ کے، ورنہ تو اللہ تعالیٰ: ﴿يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ﴾ ''اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے'' اور وہ اپنے حسبِ وعدہ وخبر توبہ کے ساتھ شرک وغیرہ کو معاف کرتا ہے، برخلاف معتزلہ کے، وہ کہتے ہیں: عاصی کو عذاب دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے...الخ]

نیز صفحہ (۱۸۱) میں ہے:

"وعند الخوارج من عصى صغيرة أو كبيرة فهو كافر مخلد في النار، إذا مات من غير

توبة، وعند المعتزلة تفصيل في المسألة، فإن كانت كبيرة يخرج من الإيمان، ولا يدخل في الكفر إلا أنه مخلد في النار، وإن كانت صغيرة واجتنب الكبائر لا يجوز التعذيب عليها، وإن ارتكب الكبائر لا يجوز العفو عنها، ورد عليهم بأجمعهم قوله سبحانه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾"

[خوارج کے نزدیک صغیرہ وکبیرہ گناہ کا مرتکب کافر ہے اور اگر وہ بغیر توبہ کیے مرگیا تو وہ ہمیشہ آگ میں رہے گا۔ معتزلہ کے نزدیک اس مسئلے میں تفصیل ہے: اگر تو اس نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا تو وہ ایمان سے خارج ہوجائے گا اور وہ کفر میں داخل نہیں ہوگا، ہاں! وہ آگ میں ہمیشہ رہے گا۔ اگر اس کا گناہ صغیرہ ہو اور وہ کبیرہ سے اجتناب کرے تو اسے عذاب کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ کبائر کا مرتکب ہو تو اسے معاف کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ فرمانِ باری تعالیٰ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ [اور وہ بخش دے گا جو اس کے علاوہ ہے، جسے چاہے گا] ان تمام باتوں کا رد کرتا ہے]

"غنية الطالبين" (ص: ۱۵۶ چھاپہ لاہور) میں ہے:

"ونعتقد أن المؤمن، وإن أذنب ذنوبا كثيرة من الكبائر والصغائر، لا يكفر بها، وإن خرج من الدنيا بغير توبة، إذا مات على التوحيد والإخلاص، بل يرد أمره إلى الله عزوجل إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عذبه وأدخله النار" والله أعلم بالصواب

[ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ مومن کو، اگرچہ وہ بہت سے صغیرہ وکبیرہ گناہوں کا مرتکب ہو چکا ہو، ان کی وجہ سے کافر نہیں قرار دیا جائے گا، اگرچہ وہ بغیر توبہ کے دنیا سے رخصت ہوا ہو، بشرطیکہ اس کی موت توحید اور اخلاص پر واقع ہوئی ہو، بلکہ اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا جائے گا۔ چاہے تو اسے معاف کر کے جنت میں داخل کرے اور چاہے تو اسے عذاب دینے کے لیے آگ میں داخل کرے]

كتبه: محمد عبد الله. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبدالرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.
مدرس مدرسه أحمديه آره[1]

## شوہر کا عملِ ولادت سرانجام دینا:

**سوال** عورت حاملہ ہے، جس وقت اس کو لڑکا پیدا ہونے کا درد شروع ہو، اس وقت دائی کے بجائے اپنے ہاتھ سے عملِ ولادت سرانجام دینا چاہیے یا نہیں؟

**جواب** ولادت کے وقت کا کام جس عورت سے انجام پا سکے، کر سکتی ہے، دائی کی شرط نہیں۔ شوہر بھی اس کام کو کر سکتا

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۷۰۴)

ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.

كتبه: أبو العلیٰ محمد عبد الرحمن المباركفوري. عفا الله عنه. الأجوبة صحيحة. كتبه: محمد عبدالله. المجيب مصيب عندي، والله أعلم بالصواب. أبو محمد إبراهيم، مهتمم مدرسه أحمديه، آره.[2]

## غیر مسلم حکومت کا مسلمانوں کے قبرستان وغیرہ امور میں مداخلت کرنا:

**سوال** میونسپلٹی مسلمانان سے چاہتی ہے کہ تم اپنے مردے باہر شہر کے دفن کرو اور اگر امر مانع ہو تو اُس قطعہ زمین میں دفن کرو، جو اس کام کے لیے میونسپلٹی اپنے روپے سے خرید کرے۔ انتظام اس زمین کا اور مسلمانوں کے مردے دفن ہونے کا میونسپلٹی اپنے ہاتھ میں رکھے گی اور تم سے بابت دفن، ان مردہ مسلمانوں کے جن کی فیس ناداری کی وجہ سے کسی طرح ادا نہ ہو سکتی ہو، ایک فیس مقرر لے گی اور خام و پختہ میں فرق ہوگا۔ میونسپلٹی یہ قاعدہ بنانے پر اس لیے مجبور ہوئی ہے کہ اس کو خیال ہے کہ متفرق اندرون آبادی مردوں کے جا بجا دفن ہونے سے صحت کو ضرر پہنچتا ہے۔

میونسپلٹی ایک ایسا محکمہ ہے، جس نے حقوق و احکام شاہی سے رفاہِ عام کے لیے قریب قریب تمام اشیا پر (مستثنیات جزوی کے سوا) جو باہر سے اندرون میونسپلٹی بغرضِ تجارت یا خاص استعمال آئیں، چنگی لینے کا عام رعایا سے قاعدہ مقرر کیا ہے، خواہ رعایا کسی قوم و مذہب کی ہو۔ واجب الادا مال کی چنگی نہ ادا ہونے پر وہ مال ضبط ہو جاتا ہے یا جرمانہ لیا جاتا ہے۔ بہت زیادہ حصہ رعایا کا اس چنگی کو بہت کراہت اور مجبوری کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ میونسپلٹی اس رقم چنگی سے جس میں ہندو مسلمانوں وغیرہ کا روپیہ شامل ہے، مسلمان مردوں کے لیے قطعہ زمین خرید کرنا چاہتی ہے اور زمین خریدنے کا یہ قاعدہ ہے کہ گو بیچنے والا راضی نہ ہو، بیچنا نہ چاہتا ہو یا کتنی ہی تعداد میں قیمت مانگتا ہو، مگر اُس کی پروا نہیں کی جائے گی، نہ وہ راضی کیا جائے گا، بلکہ قاعدہ سرکاری کی مقرر قیمت اس کو دے دی جائے گی اور اس زمین پر مالکانہ قبضہ کر لیا جائے گا۔

ایسی صورت میں میونسپلٹی کی آمدنی سے جس کی تشریح اوپر کی گئی اور اس طرح زمین کا معاوضہ بالجبر کے ساتھ خریدنا جیسا کہ بیان کیا گیا، شرعاً ناجائز و غصب ہے یا نہیں اور اُس میں مردوں کا دفن ہونا غیر مذہب والوں کو فیس ادا کر کے جائز ہے یا ناجائز؟ مکروہ ہے یا حرام اور مردہ دفن کرنے والا داخل معصیت ہے یا نہیں؟ ریاض الاخبار پریس، گورکھپور

**جواب** ① گورنمنٹ کا زمین کو معاوضہ بالجبر کے ساتھ خریدنے کے جواز و عدمِ جواز کے ہم جواب دہ نہیں ہیں۔ رہا اس میں مسلمان مردوں کا دفن ہونا غیر مذہب والوں کو فیس ادا کر کے مجبور مسلمانوں کے لیے تو یہ جائز ہے اور وہ

[2] مجموعه فتاوىٰ غازى پورى، (ص: ۷۲۲)

زمین مسلمانوں کے حق میں مغصوب نہیں ہے۔ شاہی قانون نے اپنے قانون کے رو سے اس کو حاصل کیا ہے اور اپنے قانون کے رو سے ہم کو مجاز کیا ہے۔

یہاں یہ سوال زیادہ مفید ہے کہ مسلمانوں کے مذہب کے رو سے مردوں کا دفن کرنا مسلمانوں کا مذہبی کام ہے یا نہیں اور اس کے متعلق کوئی قید بڑھا دینا مذہب میں دست اندازی ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو گورنمنٹ کو اپنے معاہدے اور قانون کے رو سے مسلمانوں کے مذہبی کاموں میں دست اندازی کرنے سے بچنا ضرور ہے یا نہیں؟

**جواب** ② دفن کرنا مسلمانوں کے مذہبی کاموں میں نہایت ضروری کام ہے اور اس میں کوئی قید بڑھا دینا مذہب میں بہت بڑی دست اندازی ہے۔ عادل گورنمنٹ کو اپنے مسکین رعایا پر مہربانی فرما کر ان کے زندہ اور مردوں کو اس نئے اور نہایت تکلیف رساں قانون سے ضرور بچانا چاہیے۔

الجواب صحيح. كتبه محمد عبد الله. صح الجواب والله أعلم بالصواب. كتبه: أبو الفياض محمد عبد القادر أعظم گڑھی مئوی. الجواب صحيح. كتبه: محمد عبد الرحمن، عفي عنه (مہر مدرسہ)[1]

---

① مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۷۲۸)

# كتاب الأذكار والدعوات

## کام کے آغاز میں بسم اللہ کے کتنے الفاظ پڑھنے چاہئیں؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ جمیع امورِ نیک مثل وقتِ وضو یا کھانے یا پینے یا وقتِ جماع وغیرہ کے، سوائے شروع سورت قرآن شریف کے، پوری بسم اللہ یعنی "بسم الله الرحمن الرحيم" پڑھنی سنت ہے یا فقط "بسم اللّٰه" ہی پر اکتفا کرنا چاہیے اور درصورت پوری "بسم اللّٰه" پڑھنے کے بدعت ہو جاتی ہے یا نہیں؟

**جواب** میرے فہم میں یہ سب تشددات ہیں۔ الفاظِ ماثورہ پر اگر کچھ الفاظِ حسنہ زیادہ ہو جائیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح مسلم وغیرہ کتبِ حدیث میں موجود ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ تلبیہ رسول اللہ ﷺ کا اسی قدر تھا: «لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك، والملك لا شريك لك»[1] [میں تیری جناب میں حاضر ہوں اے اللہ! میں حاضر ہوں، تیرا کوئی شریک نہیں، میں حاضر ہوں حمد اور نعمت تیری ہے، بادشاہی تیری ہے، تیرا کوئی شریک نہیں] اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اس پر یہ کلمات زیادہ کرتے تھے: "لبيك وسعديك والخير بيديك، لبيك والرغباء إليك والعمل"[2] [میں تیری بابرکت جناب میں حاضر ہوں، بھلائی تیرے ہاتھ میں ہے، میں حاضر ہوں، تمام رغبتیں اور عمل تیرے ہی لیے ہیں]

بہت مواضع میں ثابت ہے کہ صحابہ کرام اور علمائے اسلام الفاظِ ماثورہ پر درود شریف اور دعوات میں بعض الفاظ زیادہ کرتے تھے اور یہ تعامل بلانکیر جاری رہا۔ نماز میں بھی اگر ادعیہ ماثورہ پر زائد دعا پڑھی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ دیکھو صحیح بخاری وغیرہ کتبِ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے، جو رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتا تھا، قومہ میں یہ دعا پڑھی: "ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه" [اے اللہ تیرے ہی لیے تعریف ہے بہت زیادہ تعریف، پاکیزہ اور برکت والی تعریف] جس وقت آپ نماز سے فارغ ہوگئے، آپ نے فرمایا: یہ کلمات کس نے پڑھے؟ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے تین دفعہ فرمایا۔ صحابہ ساکت ہوگئے اور پڑھنے والا ڈر گیا کہ شاید آپ میرے پڑھنے سے ناراض ہوگئے ہیں۔ آپ نے فرمایا: "من القائل؟ فإنه لم يقل بأساً" یعنی کس نے یہ کلمات کہے ہیں؟ اس نے کوئی بری بات نہیں کی۔

---

① صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٧٤)

② صحيح مسلم، رقم الحديث (١١٨٤)

پھر وہ شخص بولا: "أنا قلتها، لم أرد بها إلا خیراً. فقال رسول اللهﷺ: رأیت بضعة وثلاثین ملکا یبتدرونها أیهم یکتبها أول"[1] یعنی تیس سے زیادہ کچھ فرشتے اس کے لکھنے کے واسطے آئے تھے، ہر ایک چاہتا تھا کہ میں اس کو پہلے لکھوں۔

اس سے صاف ثابت ہوا کہ ماثور پر زیادت جائز ہے، کیونکہ یہ دعا اس شخص نے اپنی طرف سے ماثور پر زیادہ کی تھی۔ اگر یہ تعلیمِ نبوی ہوتی تو خوف کس بات کا تھا، جس سے وہ سکوت کرتا رہا اور جواب نہ دے سکا؟ اسی طرح ایک شخص نے نماز میں رسول اللہ ﷺ کے پیچھے چھینک کر یہ دعا پڑھی: "الحمد لله کثیراً طیباً مبارکاً علیه کما یحب ربنا ویرضیٰ" [سب تعریفیں اللہ ہی کی ہیں، بہت زیادہ تعریف، پاکیزہ اور برکت والی، جیسی ہمارا رب پسند کرے اور جس پر راضی ہو] آپ نے نماز سے فارغ ہو کر دو دفعہ پوچھا: یہ پڑھنے والا کون تھا؟ کوئی نہ بولا، تیسری دفعہ پھر پوچھا: آخر وہ شخص بولا کہ یا رسول اللہ! میں نے پڑھا ہے: "قال رسول اللهﷺ لقد ابتدرها بضعة وثلاثون ملکا أیهم یصعد بها"[2] (رواہ أبو داود و الترمذي والنسائي) "آپ نے فرمایا کچھ اوپر تیس فرشتے دوڑے ان کلمات کے لیے کہ کون اوپر لے جائے گا۔"

حدیث میں تو فقط چھینک کے واسطے اس قدر وارد ہے: «الحمد لله علیٰ کل حال»[3] [ہر حال میں خدا کی تعریف ہے] یہ زیادت اس شخص نے اپنی طرف سے کی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی تحسین فرمائی، اس کے نظائر بکثرت ہیں۔ اگر کل کا استیعاب کیا جائے تو ایک مستقل کتاب بنے گی، غرضیکہ اس قسم کے زیادات بدعت سے نہیں۔ "فمن تطوع خیراً فهو خیرله" [جو خوشی سے نیکی کرے، وہ اس کے لیے بہتر ہے] میں داخل ہیں۔

سید محمد نذیر حسین      فقط عبد الجبار، عفی عنہ

**ھو الموفق** اس مسئلے کی تحقیق عون المعبود شرح سنن ابی داود (۴/ ۴۰۹) میں بسط کے ساتھ کی گئی ہے۔ من شاء زیادة التحقیق فلیرجع إلیه.

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا الله عنه.[4]

## کیا "لا إله إلا الله محمد رسول الله" کا وظیفہ کرنا درست ہے؟

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ وظیفہ "لا إله إلا الله محمد رسول الله" کا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** وظیفہ مجموعہ "لا إله إلا الله محمد رسول الله" کا ثابت نہیں ہے۔ وظیفہ کے واسطے صرف "لا إله إلا

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٧٦٦)

[2] سنن أبي داود، رقم الحدیث (٧٧٣) سنن الترمذي، رقم الحدیث (٤٠٤) سنن النسائي، رقم الحدیث (٩٣١)

[3] سنن أبي داود، رقم الحدیث (٥٠٣٣)

[4] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ١)

اللّٰہ“ ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم. حررہ: السید أبو الحسن، عفي عنه. سید محمد نذیر حسین

هو الموفق بے شک ذکر اور وظیفہ کے لیے صرف ”لا إله إلا اللّٰه“ ہے اور ذکر ”لا إله إلا اللّٰه“ کے ساتھ ”محمد رسول اللّٰه“ کا انضمام کسی روایت سے ثابت نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «أفضل الذكر لا إله إلا اللّٰه، وأفضل الدعاء الحمد للّٰه»[1] (رواه الترمذي وابن ماجه) یعنی افضل الذکر لا الٰہ الا اللہ ہے اور افضل دعا الحمد للہ ہے۔ اس حدیث کو ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔ کذا في المشكوة. وقال الحافظ في الفتح (٢٦/٧٦): ”و حديث أفضل الذكر لا إله إلا اللّٰه أخرجه الترمذي والنسائي، وصححه ابن حبان والحاكم“

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام نے کہا: اے رب مجھے کوئی ایسی شے بتا کہ اس کے ساتھ تجھ کو یاد کروں اور دعا کروں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ”لا إله إلا اللّٰه“ موسیٰ علیہ السلام نے کہا: اے رب! اس کو تیرے تمام بندے کہتے ہیں، میں ایسی شے چاہتا ہوں جس کو تو میرے ساتھ خاص کر دے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر ساتوں آسمان اور ان کے آباد کرنے والے میرے سوا اور ساتوں زمین ایک پلڑے میں رکھی جائیں اور لا الٰہ الا اللہ ایک پلڑے میں رکھا جائے تو لا الٰہ الا اللہ والا پلڑا جھک جائے گا۔ کیا اس حدیث کو بغوی نے شرح السنۃ میں ہے۔ كذا في المشكوة.

وقال الحافظ في الفتح (٢٦/ ٧٧): ”أخرج النسائي بسند صحيح عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال موسىٰ: يا رب علمني شيئاً أذكرك به، قال: قل: لا إله إلا اللّٰه“[2]، ثم ذكر الحافظ بنحو لفظ شرح السنة، واللّٰه تعالىٰ أعلم. كتبه: محمد عبدالرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[3]

## کیا دکان اور بازار وغیرہ میں تسبیح کا پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

سوال تسبیح کا پڑھنا بازار میں اور دکان وغیرہ مواضع پر پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب بحکم آیت: ﴿لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ﴾ [النور: ٣٧] [وہ ایسے آدمی ہیں کہ ان کو خرید و فروخت خدا کی یاد سے نہیں روک سکتی] بازار میں اور دکان وغیرہ مواضع پر تسبیح وتہلیل وتحمید و ذکر اللہ جائز ہے، بشرطیکہ ریا سے خالی ہو اور اظہارِ صلاح وتقویٰ کی غرض سے نہ ہو۔ مکر وفریب کے لیے ہاتھ میں تسبیح لیے پھرنا اور بازار میں اور دکان وغیرہ مجمع عام میں بیٹھ کر سبحہ گردانی کرنا سخت ممنوع و ناجائز ہے۔ واللّٰہ أعلم وعلمه أتم.

سید محمد نذیر حسین

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٣٨٣) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (٣٨٠٠)

[2] سنن النسائي الكبرىٰ (٦/ ٢٠٨) شرح السنة (٢/ ٤٠٠) مشكاة المصابيح (٢/ ٢٠)

[3] فتاویٰ نذیریہ (٢/ ٣)

**ھو الموفق** اذکار اور جملہ عبادات کے لیے اخلاص اور نیت نیک نہایت ضروری ہے۔ ریائی ذکر اور مکروفریب کی عبادت ''محنت برباد گناہ لازم'' کی مصداق ہے۔ نیت کا حال تو خدا کو معلوم، مگر دکان وغیرہ مناظر عامہ پر بیٹھ کر تسبیح پڑھنا اور بازاروں میں سبحہ گردانی کرتے پھرنا بظاہر ریا سے خالی نہیں۔ ریا کار مکار کی تسبیح گردانی کے متعلق کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

سبحہ در دست تو ہمی گوید     دل بگردان مرا چہ گردانی

[ہاتھ میں پکڑی ہوئی تسبیح تجھے کہتی ہے، دل کو پھیرو، مجھے کیا پھیرتے ہو]

ہاں یہ بھی واضح رہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں اس تسبیح مروجہ کا وجود نہیں تھا۔ علامہ قاری مرقاۃ شرح مشکات میں لکھتے ہیں:

''من توضأ فأحسن الوضوء، ثم أتیٰ الجمعة فاستمع وأنصت غفرله ما بینه وبین الجمعة وزیادة ثلاثة أیام، ومن مس الحصیٰ فقد لغا. المراد بمس الحصی تسویة الأرض للسجود فإنهم کانوا یسجدون علیها، وقیل تقلیب السبحة وعدها، ذکره الطیبي، وفیه أن السبحة المعروفة لم تکن في زمن اللنبي ﷺ[1] انتهیٰ. والله تعالی أعلم، وعلمه أتم.

[جو آدمی اچھی طرح وضو کر کے جمعے کے لیے آئے اور خطبہ خاموشی سے سنے، اس کے گناہ پچھلے جمعے سے لے کر اس جمعے تک دو تین دن کے زائد گناہ بھی بخشے جاتے ہیں اور جس نے کنکری کو چھوا اس نے لغو کیا۔ کنکری کو ہاتھ لگانے سے مراد سجدے کے لیے زمین کو برابر کرنا ہے۔ بعض نے اس کا مطلب تسبیح پھیرنا لیا ہے، لیکن یہ موجودہ تسبیح نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں نہ تھی]

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا الله عنه.[2]

## صلاۃ وسلام پڑھنے کی مسنون کیفیت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ بلا معیت وتبعیت آنحضرت ﷺ کے امام یا اہلِ بیت یا اصحاب پر صلاۃ وسلام کہنا جائز ہے یا نہیں؟

**جواب** واضح ہو کہ صلاۃ بلا تبعیت آنحضرت ﷺ کے کسی پر جائز نہیں ہے۔ ملا علی قاری شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں:

''عن أبي حنیفة رحمه الله: لا یصلیٰ علی غیر الأنبیاء والملائکة، ومن صلیٰ علی غیرهما، لا علیٰ وجه التبعیة، فهو غال من الشیعة التي نسمیها الروافض'' انتهیٰ

[1] مرقاۃ المفاتیح (۳/ ۱۰۳۰)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۱۲)

[ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے: انبیا و ملائکہ کے علاوہ کسی پر نہ پڑھا جائے، جس نے ان کے علاوہ کسی پر ماسوائے تبعیت کے صلاۃ پڑھا تو وہ غالی شیعہ میں سے ہے جن کو ہم رافضی کہتے ہیں]

نیز صاحبِ نیل الاوطار فرماتے ہیں:

"إن أصل الصلاة الدعاء إلا أنه يختلف بحسب المدعو له، فصلاة النبيﷺ على أمته دعاء لهم بالمغفرة، وصلاة أمته دعاء له بزيادة القربة والزلفىٰ، ولذلك كانت لا تليق لغيره"[1] انتهى سید محمد نذیر حسین

[صلاۃ کی اصل دعا ہے، مگر وہ مدعولہ کے حسب حال مختلف ہوتی ہے۔ نبی مکرم ﷺ پر اپنی امت پر صلاۃ پڑھنے کا مطلب آپ ﷺ کا ان کے لیے دعائے مغفرت کرنا ہے اور آپ ﷺ کی امت کا صلاۃ پڑھنا آپ ﷺ کے لیے قربت میں اضافہ کرنے کی دعا کرنا ہے، لہٰذا یہ آپ کے علاوہ دوسرے کے لائق نہیں ہے]

هو الموفق حافظ ابن حجر فتح الباری (۱۹/ ۲۰۵) میں لکھتے ہیں:

"واستدل بهذا الحديث علىٰ جواز الصلاة علىٰ غير النبيﷺ من أجل قوله فيه: وعلىٰ آل محمد، وأجاب من منع بأن الجواز مقيد بما إذا وقع متبعاً، والمنع إذا وقع مستقلاً، والحجة فيه أنه صار شعاراً للنبيﷺ فلا يشاركه غيره فيه، فلا يقال: قال أبوبكرﷺ، وإن كان معناه صحيحاً، ويقال: صلىٰ الله علىٰ النبي وعلى صديقه أو خليفته ونحو ذلك. وقريب من هذا أنه لا يقال: قال محمد عز و جل، وإن كان معناه صحيحاً، لأن هذا الثناء صار شعاراً لله سبحانه فلا يشاركه غيره فيه، ولا حجة لمن أجاز ذلك منفردا فيما وقع من قوله تعالىٰ: وصل عليهم، ولا في قوله: اللهم صل علىٰ آل أبي أوفى، ولا في قول امرأة جابر: صل عليّ وعلى زوجي. فقال: اللهم صل عليهما، فإن ذلك كله وقع من النبيﷺ ولصاحب الحق أن يتفضل من حقه بما شاء، وليس لغيره أن يتصرف إلا بإذنه، ولم يثبت عنه إذن في ذلك، ويقوي المنع بأن الصلاة علىٰ غير النبي ﷺ صار شعارا لأهل الأهواء يصلون علىٰ من يعظمونه من أهل البيت وغيرهم، وهل المنع في ذلك حرام أو مكروه أو خلاف الأولىٰ؟ حكىٰ الأوجه الثلاثة النووي في الأذكار، وصحح الثاني، وقد روى إسماعيل بن إسحاق في كتاب أحكام القرآن له بإسناد حسن عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب: أما بعد: إن ناسا التمسوا عمل الدنيا بعمل الآخرة، وإن ناسا من القصاص أحدثوا في الصلاة علىٰ

[1] نيل الأوطار (٤/ ٢١٧)

خلفائهم وأمرائهم عدل الصلاة علىٰ النبي، فإذا جاءك كتابي هذا فمرهم أن تكون صلاتهم علىٰ النبيين ودعاؤهم للمسلمين، ويدعوا ما سوى ذلك، ثم أخرج عن ابن عباس بإسناد صحيح قال: لا تصلح الصلاة على أحد إلا على النبيﷺ ولكن للمسلمين والمسلمات الاستغفار"[1] انتهیٰ

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ حدیث:«قولوا اللهم صل علىٰ محمد وعلى آل محمد... الخ» سے اس بات کا استدلال کیا گیا ہے کہ غیر نبی ﷺ پر درود بھیجنا جائز ہے، اس واسطے کہ اس حدیث میں لفظ "وعلىٰ آل محمد" واقع ہے اور جو لوگ ناجائز کہتے ہیں، انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ غیر نبی پر درود بھیجنا اس صورت کے ساتھ مقید ہے کہ تبعاً واقع ہو اور بلا تبعیت کے مستقل طور پر ممنوع ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مستقل طور پر درود بھیجنا رسول اللہ ﷺ کے لیے شعار ہوگیا ہے، پس اس میں کوئی اور شخص آپ کا مشارک نہیں ہوسکتا، پس یہ نہیں کہا جائے گا: "قال أبو بکرﷺ" اگرچہ اس کے معنی صحیح ہیں، بلکہ یوں کہا جائے گا: "صلى الله علىٰ النبي وعلى صديقه أو خليفته" اسی کے قریب یہ بات ہے کہ یوں نہیں کہا جائے گا: "قال محمد عزوجل" اگرچہ اس کے معنی صحیح ہیں، اس واسطے کہ یہ ثنا اللہ تعالیٰ کے لیے شعار ہوگیا ہے، پس کوئی اور شخص اس میں اس کا مشارک نہیں ہوسکتا۔

جو لوگ غیر نبی پر استقلالاً منفرداً درود بھیجنے کو جائز کہتے ہیں اور آیت "وصل عليهم" اور حدیث "اللهم صل علىٰ آل أبي أوفى" اور حدیث "قالت امرأة جابر: صل علي وعلىٰ زوجي فقال: اللهم صل عليهما" سے استدلال کرتے ہیں، سو یہ ٹھیک نہیں، کیونکہ یہ سب رسول اللہ ﷺ سے واقع ہوا ہے اور صاحبِ حق کو اختیار ہے کہ اپنے حق میں سے جس کو چاہے تفضّل کرے، جبکہ غیر کو بلا اذن اس کے حق میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے اور رسول اللہ ﷺ سے اس بارے میں اذن ثابت نہیں۔

غیر نبی پر درود بھیجنے کی ممانعت کی تائید وتقویت اس سے ہوتی ہے کہ اہلِ ہوا کا یہ شعار ہوگیا ہے کہ وہ اہلِ بیت وغیرہم میں سے جس کی وہ تعظیم کرتے ہیں، اس پر درود بھیجتے ہیں، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ یہ ممانعت کس طور کی ہے: آیا حرام ہے یا مکروہ یا خلاف اولیٰ؟ سو نووی نے کتاب الاذکار میں تینوں صورتوں کی حکایت کی ہے اور دوسری صورت کی تصحیح کی ہے۔ اسماعیل بن اسحاق نے اپنی کتاب احکام القرآن میں باسنادِ حسن روایت کی ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے لکھا کہ چند لوگ ایسے ہیں جو عملِ دنیا کو عملِ آخرت کے ساتھ ڈھونڈتے ہیں اور بعض قصاص نے یہ بات نکالی ہے کہ جس طرح نبی پر درود بھیجا جاتا ہے، اسی طرح پر اپنے خلفا و امرا پر درود بھیجنے کو کہتے ہیں، پس جب میرا یہ خط پہنچے تو ان کو حکم کر کہ انبیا پر درود بھیجیں اور مسلمانوں کے لیے دعا کریں اور اس کے ماسوا کو ترک کریں۔ پھر

[1] فتح الباري (٨/ ٥٣٤)

اسماعیل بن اسحاق نے باسناد صحیح ابن عباس سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ کے علاوہ کسی اور پر درود بھیجنا لائق نہیں، ہاں مسلمین اور مسلمات کے لیے استغفار کرنا چاہیے۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۲۶/ ۵۸) میں مسئلہ "صلاة على غير النبی "کو کتاب الدعوات "باب هل يصلىٰ علىٰ غير النبي ﷺ" کے تحت میں زیادہ بسط و تفصیل سے لکھا ہے اور اس مسئلے میں علما کے جو اختلافات ہیں، ان کو بہت وضاحت سے بیان کیا ہے، پھر عیاض کا یہ قول نقل کیا ہے:

"والذي أميل إليه قول مالك وسفيان، وهو قول المحققين من المتكلمين والفقهاء، قالوا: يذكر غير الأنبياء بالرضا والغفران، والصلاة على غير الأنبياء يعني استقلالاً، لم تكن من الأمر المعروف، وإنما أحدثت في دولة بني هاشم"[1]

یعنی عیاض کہتے ہیں کہ میرا میلان مالک اور سفیان کے قول کی طرف ہے۔ محققین متکلمین اور فقہا کا بھی یہی قول ہے اور وہ یہ کہ غیر انبیا کو رضا اور غفران کے ساتھ یاد کرنا چاہیے اور صلاۃ غیر انبیا پر استقلالاً امر معروف سے نہیں تھا، یہ تو دولت بنی ہاشم میں محدث ہوا ہے، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

---

[1] فتح الباري (۱۱/ ۱۷۰)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۲/ ۷)

# كتاب الأمارة

## مسئلہ امارت:

**سوال** امیر کا انتخاب ضروری ہے یا نہیں؟ شریعت میں اس کا کیا ثبوت ہے؟

**جواب** ① منتخب کنز العمال (۲/۱۳۲) میں ہے: ”إذا مررت ببلدة ليس فيها سلطان فلا تدخلها، إنما سلطان ظل الله ورمحه في الأرض (هب)، (عن أنس)[1] یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تو کسی ایسے شہر کے پاس سے گزرے، جس میں بادشاہ نہ ہو تو اس میں داخل نہ ہو، کیوں کہ بادشاہ (مظلوموں کے لیے) اللہ کا سایہ ہے اور (مظلوموں کے لیے) اللہ کا نیزہ ہے۔

② منتخب کنز العمال (۲/ ۱۳۸) میں ہے:

”لا بد للناس من إمارة برة أو فاجرة فأما البرة فتعدل في القسم، وتقسم بينكم فيئكم بالسوية، وأما الفاجرة فيبتلى فيها المؤمن، والإمارة خير من الهرج، قيل: يا رسول الله! وما الهرج؟ قال: القتل والكذب. (طب) عن ابن مسعود.[2]

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ امارت لوگوں کے لیے ضروری ہے، خواہ امیر نیکوکار ہو یا بدکار۔ اگر نیک ہو تو عدل کرے گا اور مالِ غنیمت انصاف سے تقسیم کرے گا۔ اگر بد ہو تو مومن کی آزمایش ہوگی اور امارت ہرج سے بہتر ہے۔ کہا گیا: یا رسول اللہ ﷺ! ہرج کیا شے ہے؟ فرمایا: لڑائی اور جھوٹ۔
یعنی امارت نہ ہو تو لڑائی اور جھوٹ پھیلتا ہے۔ اس لیے امارت ضروری ہے، خواہ نیک ہو یا بد۔

③ منتخب کنز العمال (۲/ ۱۴۹) میں ہے:

”من استطاع منكم أن لا ينام نوماً ولا يصبح صبحاً إلا وعليه إمام فليفعل“[3]

---

① سنن البيهقي (۱٦۲/۸) اس کی سند میں ربیع بن صبیح اور سعید بن عبداللہ دمشقی ضعیف ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعيفة (۲۵۰٤)

② المعجم الكبير (۱۰/۱۳۲) امام ہیثمی فرماتے ہیں: ”رواه الطبراني، وفيه وهب الله بن رزق ولم أعرفه وبقية رجاله ثقات“ (مجمع الزوائد ٥/٤۰۰)

③ مسند أحمد (۲۹/۳) امام بوصیری فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں بشر بن حرب ضعیف ہے۔ (إتحاف الخيرة ۱/۷۱)

جو تم میں سے طاقت رکھے کہ نہ سوئے نہ صبح کرے، مگر اس حال میں کہ اس پر کوئی امیر ہو تو چاہیے کہ کرے۔

④ منتخب کنز العمال (۳/ ۳۹) میں ہے:

"إذا كانوا ثلاثة فأمروا[1] أحدهم، وتوكلوا على الله و تألفوا" (خط) في المتفق والمفترق والمفترق عن أبي الكنود يزيد بن عامر الثعلبي"[2]

یعنی جب تین ہوں تو ایک کو امیر بنالیں اور اللہ پر توکل کریں اور آپس میں محبت رکھیں۔

ان چار حدیثوں میں امارت کی کس قدر تاکید ہے۔ پہلی میں اس شہر میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی، جس میں بادشاہ نہ ہو۔ گویا ضروری ہے کہ ہر شہر میں بادشاہ کا انتظام ہو، تاکہ لوگ امن میں رہیں۔ دوسری حدیث میں اس سے بھی زیادہ تاکید کی ہے، کیوں کہ فرمایا ہے کہ امیر ضرور ہونا چاہیے، خواہ بدکار ہی ہو اور تیسری میں اس سے بھی بڑھ کر فرمایا ہے کہ تیرے لیے سونا اٹھنا بھی جائز نہیں، مگر ایسے حال میں کہ تجھ پر امیر ہو۔ گویا لحہ بھر بھی امارت سے خالی نہ رہنا چاہیے اور چوتھی حدیث میں اس سے بھی زیادہ زور دیا ہے کہ کل تین شخص ہوں تو بھی حکم ہے کہ ایک کو امیر بنالیں۔

ابھی اور سنیے! منتقیٰ میں امارت کے واجب ہونے کا باب باندھ کر یہ احادیث لائے ہیں:

"عن عبدالله بن عمر أن النبيﷺ قال لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم"[3] رواه أحمد.

یعنی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کسی جنگل میں صرف تین آدمی ہوں تو ان کو وہاں رہنا حلال نہیں، مگر اس حال میں کہ ایک اپنے کو اپنے اوپر امیر مقرر کریں۔

وعن أبي سعيد أن رسول اللهﷺ قال: إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم.[3] رواه أبو داود، و له عن أبي هريرة مثله.

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تین آدمی سفر کو نکلیں تو ایک کو اپنے اوپر امیر مقرر کریں۔ اسی کی مثل ابو داود نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے۔

امام شوکانی "نیل الأوطار شرح منتقى الأخبار" میں ان حدیثوں پر لکھتے ہیں:

"حديث عبد الله بن عمرو و حديث أبي سعيد قد أخرج نحوهما البزار بإسناد

---

① منتخب میں یہ لفظ اسی طرح ہے، لیکن فا چاہتی ہے کہ امر غائب ہو، اسی طرح بعد کے امر غائب ہونے چاہییں یا "إذا كنتم ثلاثة" ہونا چاہیے اور "أحدهم" کی جگہ "أحدكم"

② المتفق والمفترق للخطيب البغدادي (٢٦٤) یہ حدیث ذکر کرنے سے پہلے امام بغدادی فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں علی بن قرین غیر ثقہ اور غیر امین ہے۔

③ مسند احمد (٢/ ١٧٦) اس کی سند میں عبداللہ بن لہیعہ ضعیف ہے۔

صحیح من حدیث عمر بن الخطاب بلفظ: إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمروا أحدكم، ذاك أمر أمره رسول اللهﷺ. وأخرج البزار أيضاً بإسناد صحيح من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً بلفظ. إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم. أخرجه بهذا اللفظ الطبراني من حديث ابن مسعود بإسناد صحيح، وهذه الأحاديث يشهد بعضها لبعض، وقد سكت أبو داود والمنذري عن حديث أبي سعيد وأبي هريرة، وكلاهما رجالهما رجال الصحيح إلا علي بن بحر، وهو ثقة، ولفظ حديث أبي هريرة: إذا كان ثلاثة فليؤمروا أحدهم، وفيها دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعدا أن يؤمروا أحدهم لأن في ذلك السلامة من الخلاف الذي يؤدي إلى التلاف فمع عدم التأمير يستبد كل واحد برأيه، ويفعل ما يطابق هواه فيهلكون، ومع التأمير يقل الاختلاف وتجتمع الكلمة، وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم أولى وأحرىٰ، وفي ذلك دليل لقول من قال: إنه يجب على المسلمين نصب الأئمة والولاة والحكام" (نيل الأوطار: ٨/ ٤٩٦)

یعنی حدیث عبداللہ بن عمرو اور حدیث ابی سعید کی طرح بزار نے بھی اسناد صحیح سے روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب تم تین آدمی سفر میں ہو تو ایک کو اپنے اوپر امیر بناؤ۔ یہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے۔ بزار نے عبداللہ بن عمر سے بھی اسناد صحیح سے مرفوع روایت کی ہے کہ جب تین شخص سفر میں ہوں تو ایک کو امیر بنائیں اور ان ہی الفاظ سے طبرانی نے عبداللہ بن مسعود سے باسناد صحیح روایت کی ہے۔ یہ احادیث آپس میں ایک دوسری کی شاہد ہیں۔ ابو داود اور منذری نے حدیث ابی سعید اور حدیث ابی ہریرہ پر سکوت کیا ہے۔ یعنی ان پر کوئی اعتراض نہیں کیا اور ان دونوں حدیثوں کے راوی بخاری و مسلم کے راوی ہیں۔ مگر علی بن بحر اور وہ بھی ثقہ ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ جب تین آدمی سفر میں ہوں تو ایک کو امیر بنالیں۔ کیوں کہ اس میں اختلاف سے سلامتی ہے، جو ہلاکت کی طرف پہنچاتا ہے، کیوں کہ امیر نہ بنانے کی صورت میں ہر شخص اپنی رائے کے ساتھ مستقل ہوگا اور وہ کام کرے گا، جو اس کی خواہش کے موافق ہوگا، پس ہلاک ہو جائیں گے، جبکہ امیر بنانے کی صورت میں اختلاف کم ہوگا اور ان کی بات ایک ہوگی۔ جب تین شخصوں کے لیے یہ حکم ہے، جو کسی جنگل میں ہوں یا سفر کرتے ہوں تو اس سے زیادہ کے لیے جو دیہات اور شہروں میں رہتے

ہوں اور دفع مظالم اور جھگڑوں کے فیصلوں کے محتاج ہوں تو ان کے لیے یہ حکم زیادہ مناسب اور زیادہ لائق ہے۔ یہ احادیث ان لوگوں کے قول کی دلیل ہیں، جو کہتے ہیں کہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے اوپر بادشاہ اور والی اور حاکم مقرر کریں۔

**سوال** جن ملکوں میں اسلامی حکومت نہیں، وہاں شرعاً امیر کا انتخاب ہوسکتا ہے یا نہیں؟

**جواب** قرآن مجید پارہ (۵) رکوع (۶) میں ہے:

﴿اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ اَنَّھُمْ اٰمَنُوْا بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ یُرِیْدُوْنَ اَنْ یَّتَحَاکَمُوْٓا اِلَی الطَّاغُوْتِ وَ قَدْ اُمِرُوْٓا اَنْ یَّکْفُرُوْا بِہٖ وَ یُرِیْدُ الشَّیْطٰنُ اَنْ یُّضِلَّھُمْ ضَلٰلًا بَعِیْدًا﴾ [النساء: ٦٠]

’’کیا نہیں دیکھا تونے ان لوگوں کی طرف جو دعویٰ کرتے ہیں، یہ کہ وہ ایمان لائے اس کتاب پر، جو تیری طرف اور اس کتاب پر جو تجھ سے پہلے اتاری گئی ہے۔ وہ غیر اللہ کے پاس فیصلہ لے جاتے ہیں، حالاں کہ ان کو حکم دیا گیا ہے کہ غیر اللہ کے ساتھ کفر کریں اور شیطان ارادہ کرتا ہے کہ ان کو دور گمراہی میں ڈال دے۔‘‘

اس میں تعجب دلایا ہے حضرت ﷺ کو ان لوگوں کے حال سے جو دعویٰ ایمان کا رکھتے ہیں، قرآن اور کتبِ سابق پر، پھر ایسا کام کرتے ہیں، جس سے بطلان ان کے دعوے کا ہوتا ہے۔ وہ کام یہ ہے کہ تحاکم طرف غیر کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ چاہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ مسلمان کو چاہیے کہ ہر قضیہ کا فیصلہ کتاب وسنت رسول اللہ ﷺ پر کرے۔

پس ضرور ہے کہ ہم میں سے کوئی امیر ہو جو ہمارا انتظام کرے، یہ نہ ہونا چاہیے کہ اگر کفار نے ہم پر غلبہ پا لیا ہے تو اب ہم خود بہ خود ہی ان کی عدالتوں کے دروازے کھٹکھٹانے لگ جائیں، بلکہ جہاں تک ہو سکے، آپس کے معاملات آپس ہی میں سلجھا لینے چاہئیں۔ خاص کر جن میں حکومت دست اندازی نہیں کرتی، جیسے پنچائتی حکومتیں ہوتی ہیں۔ وہ سب آپس کے معاملات آپس میں طے کر لیتے ہیں۔ وہ کچہریوں میں نہیں جاتے اور ان سے حکومت تعرض نہیں کرتی۔ ہندوستان میں کئی ایسی قومیں موجود ہیں، جیسے قومِ اوڈ وغیرہ۔ پس کوئی وجہ نہیں کہ ہم خواہ مخواہ حکومت کو اپنے ان امور میں تکلیف دیں، جن میں وہ مداخلت نہیں کرتی اور خواہ مخواہ آیتِ مذکورہ کے خلاف کر کے مجرم بنیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ نے نماز کے لیے وضو کا حکم دیا ہے۔ اگر بالفرض کسی کا ہاتھ کہنی تک یا اوپر تک کٹا ہوا ہو تو کیا باقی وضو بھی اس کو معاف ہے، کوئی عقل مند یہ نہیں کہہ سکتا۔ اسی طرح اگر سود سے کوئی شخص نہ بچ سکے تو کیا نماز بھی نہ پڑھے۔ ”مالا یدرك كله ولا يترك كله“ یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ ساری باتوں پر عمل نہ ہو سکے تو تمام چھوڑ دے۔ لہٰذا ضروری بات ہے کہ جن امور سے حکومت تعرض نہ کرے، ان امور میں ایک کو اپنے اوپر امیر مقرر کیا جائے، تاکہ حتی الوسع شریعت کی اتباع ہو۔

اس کے علاوہ اور سنیے! منتقیٰ میں ہے:

”عن عبداللہ بن عمرو أن النبيﷺ قال: لا یحل لثلاثة یکونون بفلاة من الأرض إلا أمروا علیهم أحدهم“ رواہ أحمد۔[1] منتقیٰ ص: ۳۳۰، باب وجوب ولایة القضاء والإمارة وغیرها

یعنی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ تین شخص جنگل میں ہوں تو ان کو بھی رہنا حلال نہیں، مگر اس حال میں کہ ایک اپنے کو اپنے اوپر امیر بنائیں۔ اس کو احمد نے روایت کیا ہے۔

اس حدیث سے اور اس جیسی اور حدیثوں سے جو اوپر گزر چکی ہیں، ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں سے مسلمانوں پر ایک امیر ہونا ضروری ہے، خواہ وہ حکومتِ کفار میں ہوں یا آزاد ہوں، کیوں کہ فرمایا ہے: ان کو رہنا حلال نہیں، جب تک ان میں سے ایک امیر نہ ہو۔ گویا امارت اہلِ اسلام سے جدا نہیں ہوتی، خواہ کہیں ہوں اور کسی حالت میں ہوں، اپنی طاقت کے موافق ضرور امارت قائم کریں۔

دیکھیے! سفر میں اگر تین آدمی ہوں تو ان کو بھی حکم ہے کہ ایک کو امیر بنا لیں، خواہ اسلامی حکومت میں ہوں یا کفر کی، تا کہ ان کو سفر میں آسانی رہے اور سفری ضروریات میں اختلاف اور جھگڑا نہ ہو۔ پس جب امارت میں یہ شرط نہیں کہ تمام امور میں ہو، بلکہ بعض میں بھی صحیح ہے، جیسے سفری ضروریات کے لیے کسی کو امیر بنانا تو ہندوستان میں بھی اگر سب باتوں میں امارت نہیں ہوسکتی تو انھی باتوں میں سہی، جن میں حکومت تعرض نہیں کرتی، کیوں کہ آپس کی نزاع اور جھگڑے کو شریعت نے ہر طرح سے مٹایا ہے، کیوں کہ یہ سخت نقصان دینے والی شے ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

«هي الحالقة. لا أقول: تحلق الشعر، ولكن تحلق الدین»[2] مشکاة (ص: ۱۲۸)

[یعنی یہ آپ کا جھگڑا مونڈنے والا ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ بال مونڈتا ہے، بلکہ دین کو مونڈتا ہے]

جب آپ کا جھگڑا دنیا کے علاوہ دین کا بھی ستیاناس کرنے والا ہے تو ضروری تھا کہ شریعت اس کے روکنے کی صورتیں بتلائے اور بڑی صورت روکنے کی امارت ہے۔ اس لیے امارت کے متعلق شریعت نے تاکید کی۔ سو جتنے امور کے متعلق امارت قائم ہو سکے، ضروری قائم کرنی چاہیے، تا کہ ان میں جھگڑا نہ ہو اور جو امور طاقت سے باہر ہیں، وہ خدا کے سپرد۔ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ۲۸٦]

تاریخ ابن ہشام وغیرہ میں ہے کہ مکہ شریف میں جب کفار نے مسلمانوں کو بہت ستایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حبشہ کی طرف ہجرت کی اجازت دی۔ پہلے دس آدمیوں نے ہجرت کی، جن کے نام یہ ہیں: عثمان، ابو حذیفہ، زبیر، مصعب، عبدالرحمٰن بن عوف، ابو مسلمہ بن عبدالاسد، عثمان بن مظعون، عامر بن ربیعہ، ابو سرہ بن ابی رہم، سہل بن بیضا رضی اللہ عنہم۔ ان شخصوں کا ذکر کر کے لکھا ہے:

[1] مسند أحمد (۱۷٦/۲) اس کی سند میں عبداللہ بن لہیعہ ضعیف ہے۔

[2] سنن الترمذي، رقم الحدیث (۲۵۰۹)

”فكان هؤلاء العشرة أول من خرج من المسلمين إلى أرض الحبشة فيما بلغني (قال ابن هشام) فكان عليهم عثمان بن مظعون فيما ذكر لي بعض أهل العلم“ (تاريخ ابن هشام: ۱/۱۷۳)

یعنی یہ دس آدمی[1] مسلمانوں کے پہلے مہاجر ہیں، جنھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور ان کے امیر عثمان بن مظعون تھے۔“

اس واقعے سے معلوم ہوا کہ حکومتِ کفار میں امیر بن سکتا ہے، کیوں کہ حبشہ کا بادشاہ اس وقت عیسائی تھا، ان دس آدمیوں کے بعد پھر حضرت جعفر رضی اللہ عنہ اور دیگر بہت سے مسلمانوں نے ہجرت کی۔ یہاں تک کہ پہلے پچھلے کل ملا کر ۸۲[2] یا ۸۳ ہوگئے۔ جب کفارِ قریش نے دیکھا کہ مسلمان ملک حبشہ میں آرام سے رہنے سہنے لگ گئے تو ان کی دشمنی تیز ہوگئی۔ عبداللہ بن ربیعہ اور عمرو بن العاص کو بہت سے تحفے تحائف دے کر نجاشی کے پاس بھیجا کہ تحفے تحائف سے نجاشی کو خوش کر کے مسلمانوں سے بدظن کریں کہ یہ لوگ مفسد اور فتنہ انگیز ہیں۔ ملک میں کوئی نہ کوئی خرابی کریں گے، ان کو ہمارے سپرد کر دو، کیوں کہ ہم ان کے حال سے زیادہ واقف ہیں۔

مطلب ان کا یہ تھا کہ نجاشی ان کے سپرد کر دے تو ان کو تنگ کریں، تاکہ اسلام سے پھر جائیں یا قتل کر دیں، مگر نجاشی نے ان کو جواب دے دیا اور تحفے تحائف رد کر دیے۔ نجاشی کے بڑے بڑے امیروں وزیروں کی سفارش بھی ڈالی، مگر نجاشی نے کچھ پروا نہ کی۔ پھر انھوں نے نجاشی کے پاس چغلی کی کہ یہ عیسیٰ علیہ السلام کے حق میں بہت بڑا کلمہ کہتے ہیں کہ وہ اللہ کا بندہ ہے۔ نجاشی نے مسلمانوں کو طلب کیا اور پوچھا تو جعفر رضی اللہ عنہ نے سورت مریم کا شروع سنایا۔ نجاشی نے زمین سے ایک تنکا اٹھا کر پھینکا اور کہا: جو کچھ عیسیٰ علیہ السلام نے کہا ہے، یہ لوگ اس پر ایک تنکے برابر بھی زیادہ نہیں کرتے اور کہا کہ تم میرے ملک میں امن و امان سے رہو۔

زاد المعاد میں یہ قصہ ذکر کیا ہے اور اس کے ضمن میں کہا ہے کہ ”ومقدمهم جعفر بن أبي طالب“ (زاد المعاد: ۱/۳۰۱) یعنی ان کے امیر[3] جعفر بن ابی طالب تھے۔“ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حکومتِ کفار میں بھی امارت قائم ہوسکتی ہے۔

شاہ عبدالعزیز صاحب فتاویٰ عزیزیہ میں لکھتے ہیں:

”واقامت جمعہ در دار الحرب اگر از طرف کفار والی مسلمان در مکانے منصوب باشد باذن او جائز است و الا مسلماناں را باید کہ یک کس را کہ امین و متدین باشد رئیس قرار دہند کہ باجازت حضور او اقامت جمعہ و

---

[1] زاد المعاد میں ۱۲ مرد اور ۴ عورتیں لکھی ہیں اور تاریخ ابن جریر میں گیارہ مرد اور چار عورتیں لکھی ہیں۔ ایک روایت میں دس کا بھی ذکر ہے۔

[2] تاریخ ابن جریر میں ۸۱ اور ۸۲ میں شک کیا ہے۔ (مولف)

[3] چونکہ عثمان بن مظعون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہجرت کرنے سے پہلے مکے ہی میں واپس آ گئے تھے، جیسے ”الإصابة في معرفة الصحابة“ میں ہے۔ اس لیے جعفر رضی اللہ عنہ امیر ہوگئے۔

اعیاد و انکاح من لا ولی لہ من الصغار و حفظ مال یتیم و قسمت ترکات متنازع فیہا علی حسب السہام مے نمودہ باشد بے آنکہ در امور ملکی تصرف کند و مداخلت نماید‘‘ (فتاویٰ عزیزیہ، ص: ۳۴)

یعنی دار الحرب میں اگر کافروں کی طرف سے کوئی مسلمان حاکم مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ جائز ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہیے کہ کسی امین اور دین دار کو اپنا امیر مقرر کریں، تا کہ اس کی اجازت[1] اور اس کے حضور سے جمعہ اور عیدین قائم ہوں اور بے ولی چھوٹے بچوں کے نکاح اور یتیم کے مال کی حفاظت اور وراثت کی تقسیم شرعی طور پر کی جائے، بغیر اس کے کہ ملکی امور میں تصرف و مداخلت کرے۔‘‘

**سوال** ہندوستان میں جہاں حکومت کفار کی ہو، اگر امیر ہو سکتا ہے تو اس کے فرائض کیا ہوں گے؟

**جواب** دوسرے سوال کے جواب میں اس سوال کا جواب بھی آ گیا، کیوں کہ بتلایا گیا ہے کہ امارت قائم کرنے کی سخت تاکید ہے، خواہ حکومتِ کفار ہو یا آزادی ہو، پس جتنے انداز پر امارت قائم ہو سکے، اس میں کوتاہی نہ کرنی چاہیے، مثلاً: مدارس قائم کرنا، مبلغین اور واعظین کا باقاعدہ انتظام رکھنا، جہاں مناظرے کا اتفاق ہو، وہاں مناظر بھیجنا، غیروں کے حملوں کی مدافعت کرنا، نکاح طلاق کے تنازعات مٹانا، وراثت شرعی طور پر تقسیم کرنا، بیواؤں کی خبر گیری رکھنا، بے ولی بچوں کے نکاح کا انتظام اور یتیموں کے مال کی حفاظت، یہ سب امور اس قسم کے ہیں کہ حکومتِ کفار ان سے کوئی تعرض نہیں کرتی، بلکہ آپس کے دیوانی جتنے تنازعات ہیں، وہ آپس ہی میں طے ہو سکتے ہیں، بلکہ بہت سے فوج داری بھی طے ہو سکتے ہیں، جیسے پنچایتی حکومتوں میں ہوتا ہے۔ ہاں جو تنازع غیر سے ہو، وہ اپنے بس کی بات نہیں۔ اگر ان سب امور کے متعلق دفعتاً انتظام نہ ہو سکے تو جتنے امور میں سر دست امارت قائم ہو سکے، وہ سہی۔ ما لا یدرك كله لا يترك كله، كما مر.

**سوال** مولوی عبدالوہاب ملتانی ثم الدہلوی کی امامت میں اور اس امارت میں کیا فرق ہے؟

**جواب** مولوی عبدالوہاب صاحب کا دعویٰ مستقل امامت کا ہے، جیسے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت تھی۔ نیز ان کا دعویٰ ہے کہ زکات وغیرہ میرے ہاتھ پر دیے بغیر قبول نہیں ہوتی۔ ان دونوں دعوؤں پر میرے سامنے ان کا مناظرہ ہو چکا ہے اور یہ دونوں دعوے غلط ہیں، کیوں کہ ہندوستان میں ایسی امامت ہو ہی نہیں سکتی۔ نہ وہ اس کے اہل ہیں، کیوں کہ مستقل امامت کے شروط ان میں نہیں ہیں۔ پھر چہ جائیکہ زکات کی قبولیت کے لیے

---

[1] جمعہ اور عیدین کے لیے امیر تو شرط نہیں، ہاں ہونا ہر صورت میں اچھا ہے۔ اگر بالفرض لوگ کسی امیر کو مقرر کرنے میں کوتاہی کریں تو امام نماز ہی کافی ہے۔ نیز حدیث میں ہے: «إذا سافرتم فليؤمكم أقرأكم وإن كان أصغركم، إذا أمكم فهو أميركم» البزار عن أبي هريرة (۲/ ٤٤٥) اس کی سند ضعیف ہے، دیکھیں: مجمع الزوائد (٥/ ٤٦٥) السلسلة الضعيفة (۲٦۲۳) (منتخب كنز العمال: ۳/ ۳۷) یعنی جب تم سفر کرو تو زیادہ پڑھا ہوا تمھاری امامت کرائے، خواہ چھوٹا ہی ہو اور جب امامت کرائے تو وہ تمھارا امیر ہے۔

ان کا ہاتھ شرط ہو، نیز وہ کہتے ہیں، جو میرے ہاتھ پر بیعت نہ کرے، وہ جاہلیت کی موت مرتا ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی دعوے غلط ہیں۔ ان کی امامت کو اس امارت سے کوئی تعلق نہیں، جو حکومت غیر اسلامی کے ماتحت ہے اور بعض امور میں ہے، جن سے حکومت تعرض نہیں کرتی۔ فقط

عبداللہ امرتسری از روپڑ، ضلع انبالہ

## فتاویٰ دیگر علمائے بابت مسئلہ امارت:

درست ہے۔ عبدالجلیل (خطیب جامع مسجد منٹگمری)

جوابات درست ہیں۔ (خاکسار محمد حسین ساکن لکھوکے)

ہر چہار سوال مع جواب کو دیکھا، جو کچھ مجیب نے تحریر کیا ہے، وہ بالکل صحیح و صواب ہے۔ (ابو اسحاق نیک محمد، مدرس حدیث مدرسہ تقویۃ الاسلام امرتسر)

میں نے اس رسالے کو اول سے آخر تک دیکھا، بالکل مطابق حدیث کے پایا۔ (محمد یوسف دینا نگری، مدرس دار العلوم امرتسر)

جوابات ٹھیک ہیں۔ (نور حسین گرجاکھی بقلم خود)

صحیح ہے۔ (محمد، ساکن گوندلانوالہ ضلع گوجرانوالہ، مولوی فاضل)

چاروں سوالوں کے جواب میں نے بغور دیکھے، بالکل صحیح پایا۔ حدیث میں ہے:

«لا جماعة إلا بإمارة»[1] (الحديث رواه الدارمي)

یعنی جماعت کا وجود امارت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

«من خرج من الطاعة و فارق الجماعة ثم مات مات ميتة جاهلية»[2] (رواہ مسلم)

[یعنی جو شخص امیر کی تابعداری سے نکل جائے اور جماعت سے جدا ہو جائے، پھر مر جائے تو جاہلیت کی موت مرے گا]

یہ حدیث امارتِ کبریٰ کے حق میں ہے۔ امارتِ صغریٰ کے حق میں نہیں، مگر امارتِ صغریٰ کی مخالفت بھی بہت بُری ہے، کیوں کہ یہ بھی اسی کی ایک شاخ ہے۔ (محمد حسین کمیر پور، ضلع امرتسر)

جوابات درست ہیں۔ (داود غزنوی)

بخدمت جناب مولانا حافظ عبداللہ صاحب۔ بارك الله لكم وعافاكم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ میں نے یہ

[1] مسند الدارمي (۱/۹۱) یہ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اس کی سند میں صفلان بن رستم ضعیف ہے۔

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (۱۸۴۸)

فتویٰ اول سے آخر تک خوب اچھی طرح دیکھ لیا ہے اور دہلی میں مولوی عبدالجبار سلمہ اللہ نے بھی آپ کا یہ فتویٰ مجھے دکھایا تھا۔ مجھے آپ کے اس فتوے سے اتفاق ہے۔ (الراقم: عبدالرحمٰن مبارک پوری، ڈاکخانہ خاص ضلع اعظم گڑھ)

### بیعتِ امامت اور ادائے زکات:

**سوال** یہاں دہلی میں ایک مولوی صاحب ہیں، جو فرماتے ہیں کہ جب تک زکات کا کل مال مجھے نہ دیا جائے تو زکات ادا نہیں ہوتی اور جو میرے ہاتھ پر میری ماتحتی کی بیعت نہ کرے، وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔

کیا وہ اپنے ان دعووں میں سچے ہیں یا نہیں؟ کیا ہم دہلی والے جب تک صرف ان مولوی صاحب ہی کو زکات کا کل مال نہ دیں تو واقعی ہماری زکات ادا نہیں ہوگی اور اگر ان کے ہاتھ پر ان کی ماتحتی کی بیعت نہ کریں تو کیا جاہلیت کی موت مریں گے؟

**جواب** میرے نزدیک مولوی صاحب مدعیِ امارت و امامت کے یہ دونوں دعوے نا قابلِ قبول ہیں۔ و اللّٰہ أعلم

الراقم: عبد الرحمن المباركفوري، عفا اللّٰه عنه[1]

### مسئلہ امامت:

**سوال** مسئلہ ضرورتِ امامت کے آپ اور کُل اہلِ علم قائل ہیں کہ ضرور ہونی چاہیے، لیکن اس کے قیام پر مندرجہ ذیل شکوک پیدا ہوتے ہیں:

① نفسِ امامت خلافت (جس کا ہونا ہر آن میں ضروری ہے) آیا خلافتِ راشدہ کی عین ہوگی یا مغایر؟ مغایر تو ہو نہیں سکتی، کیوں کہ پھر یہ امامت شرعی مسئلہ نہیں رہے گا، لا محالہ پہلی شق ''عین'' زیرِ تحقیق رہے گی اور اس کی بھی دو شقیں ہوں گی:

(شق اول) نفسِ امامت خلافتِ راشدہ کی کلیتاً عین ہے یا (شق ثانی) جزواً؟ یا خلافتِ راشدہ کی ظل ہوگی؟

(ب) اور کلی یا جزئی عینیت کس اعتبار و لحاظ سے ہوگی؟

(ج) یا لفظ ''عین'' کو چھوڑ کر دوسرے لفظ مساوی یا مثل کا (بوقتِ تفہیم) استعمال کیا جائے گا تو اس کی بھی دو شق ہے: آیا یہ کلیتاً ہے یا جزواً؟

② نفسِ امامت اور خلافِ راشدہ میں نسبتِ اربعہ میں سے کوئی نسبت ہے؟

③ اور خود خلافتِ راشدہ، ''نبوت'' کی عین ہے یا نبوت کا ظل ہے؟

④ نیز خلافتِ راشدہ اور نبوت میں نسبتِ اربعہ میں سے کون سی نسبت ہے؟

فقط احمد بن محمد از دہلی دفتر اہلحدیث کانفرنس صدر بازار

[1] مسئلہ ادائے زکات اور امامت مولوی عبدالوہاب (ص: ۱۱) مطبع مرکنٹائل، دہلی۔

جواب ① و ②۔ اگر سائل کی مراد نفسِ امامت سے وہی امامت ہے جو حدیث «إنما الإمام جنة»[1] اور حدیث «خیار أئمتکم الذین تحبونهم ویحبونکم»[2] میں لفظِ امام کا ماخذ ہے اور خلافت راشدہ سے وہی خلافت مراد ہے، جو حدیث «علیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین»[3] میں لفظِ خلیفہ کا ماخذ ہے تو نفسِ امامت خلافتِ راشدہ کی عین نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کے مفہوم کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر خلیفہ راشد مہدی امام ہے اور ہر امام کا خلیفہ راشد مہدی ہونا ضروری نہیں ہے۔

رہا یہ خیال کہ اگر نفسِ امامت خلافتِ راشدہ کی عین نہ ہوگی تو پھر یہ امامت شرعی مسئلہ نہیں رہے گا تو یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ بلکہ یہ امامت بھی شرعی مسئلہ ہوگا اور جو امام کہ خلافتِ راشدہ اور منہاجِ نبوت کے طرز پر امامت نہیں کرتا ہے، لیکن وہ نماز پڑھتا ہے اور کفر بواح کی حد تک نہیں پہنچا ہے، سو اس کے بھی حقوق اس کے رعایا کے ساتھ متعلق ہیں اور اس کی بھی اطاعت ضروری ہے اور اس کی بیعتِ امامت توڑنا اور اس کی بغاوت کرنا جائز نہیں۔ هذا ما عندي والله تعالیٰ أعلم.

③ و ④۔ خلافتِ راشدہ نبوت کی عین نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کے درمیان میں نسبت تباین کی ہے، یہی وجہ ہے کہ کوئی خلیفہ راشد نبی نہیں ہوسکتا اور نبی کا خلیفہ راشد ہونا بھی ممکن نہیں، کیونکہ خلیفہ راشد نبی کا جانشین اور نائب ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ خلافتِ راشدہ نبوت کی عین نہیں تو کیا نبوت کا ظل ہے؟ سو اس کا جواب اُس وقت دیا جائے گا جبکہ سائل لفظِ ظل کی تشریح کرے کہ اس لفظ سے اس کی کیا مراد ہے؟ هذا ما عندي والله تعالیٰ أعلم.

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا الله عنه (۱۵/ ربیع الثاني ۴۲ھ)

## امامت و بیعت کے متعلق بعض احادیث کی توضیح:

سوال حدیث: «من لم یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة» و دیگر «من مات ولیس في عنقه بیعة مات میتة جاهلیة» ان حدیثوں کا منشا کیا ہے؟ یہ کس درجہ کی ہیں اور کس محدث نے روایت کیا ہے؟

جواب حدیث: «من لم یعرف إمام زمانه...» کی نسبت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب لکھتے ہیں:

"حدیث «من مات ولم یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة»[4] صحیح الاسناد است و مقولہ جناب نبوی است ﷺ و معنی معرفت وجوب اطاعت است در صورت وجود امام و تحذیر از منازعت و مخالفت چنانکہ از لفظ "مات میتة جاهلیة" ظاہر است کہ اہل جاہلیت اتباع رئیس واحد نداشتند و ہر فرقہ

① صحیح البخاري، رقم الحدیث (۲۷۹۷) صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۸۴۱)

② صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۸۵۵)

③ سنن أبي داود، رقم الحدیث (۴۶۰۷) سنن الترمذي، رقم الحدیث (۲۶۷۶) سنن ابن ماجه، رقم الحدیث (۴۲)

④ یہ روایت بے اصل اور شیعی کتب سے ماخوذ ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: السلسلة الضعیفة (۳۵۰)

برائے خود رئیس می کردند" (فتاویٰ عزیزی صفحہ: ۷۷ جلد دوم)

[یہ حدیث کہ "جو شخص مر گیا اور اس نے اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہچانا، وہ جاہلیت کی موت مرا" اس کی سند صحیح ہے اور حدیث مرفوع ہے۔ یہاں "معرفت" (پہچان) کا معنی "اطاعت" ہے، یعنی جب امام عادل (بادشاہ) موجود ہو اور پھر آدمی اس کی مخالفت کرے تو وہ جاہلیت کی موت مرا، کیوں کہ جاہلیت کے زمانے میں لوگ ایک بادشاہ کی اطاعت نہیں کیا کرتے تھے، ہر قبیلہ اپنے لیے علاحدہ اپنا امیر مقرر کرتا تھا]

شاہ صاحب نے اس حدیث کو صحیح الاسناد بتایا ہے، مگر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس حدیث کی نسبت "منہاج السنة" (۱/ ۲۷) میں لکھتے ہیں:

"هذا الحديث بهذا اللفظ لا يعرف، إنما المعروف مثل ما روىٰ مسلم في صحيحه عن نافع قال: جاء عبد الله بن عمر ... ثم ذكر حديث ابن عمر: و من مات، وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"

[یہ حدیث ان الفاظ سے نہیں ملتی، اس کے معروف الفاظ وہی ہیں، جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں آئے ہیں: جو شخص اس حال میں مرا کہ اس کی گردن میں کسی کی بیعت نہیں ہے، وہ جاہلیت کی موت مرا]

یہ حدیث بہت صحیح ہے۔ امام مسلم نے اس کو اپنی صحیح میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے، یہ حدیث صحیح مسلم کی کتاب الامارة (۲/ ۱۲۸) میں مذکور ہے۔ پوری حدیث اس طرح پر ہے:

«من خلع يدا من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»[1]

[جو شخص ایک بالشت بھر بھی اطاعت سے نکلا، قیامت کے دن اس حال میں خدا سے ملے گا کہ اس کے پاس حجت نہ ہوگی اور جو اس حال میں مرا کہ اس کی گردن میں بیعت نہ ہو، وہ جاہلیت کی موت مرا]

اس حدیث کے جملہ اخیرہ یعنی «ومن مات وليس في عنقه...» کا مطلب و منشا یہ ہے کہ جو شخص امامِ وقت کے ہوتے ہوئے اس کی بیعت نہ کرے اور بلا بیعت کے مر جائے تو وہ جاہلیت کی موت مرا، یعنی گمراہی پر مرا یا اہلِ جاہلیت کی موت مرا کہ جیسے ان کا کوئی امام مطاع نہیں، اس کا بھی کوئی امام مطاع نہیں۔ مجمع البحار میں ہے:

"وفي ح الفتن: فقد مات ميتة جاهلية: بالكسر حالة الموت أي كما يموت أهل الجاهلية من الضلال والفرقة. ك: من خرج من السلطان مات ميتة جاهلية أي كموت أهل الجاهلية حيث لم يعرفوا إماما مطاعاً ولا يريد أنه يموت كافرا بل عاصيه"

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۸۵۱)

[جاہلیت کی موت مرنے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے جاہلیت والے گمراہی اور بے اتفاقی میں مرتے تھے، اسی طرح وہ آدمی بھی مرے گا، جو بادشاہ کی اطاعت سے باہر نکل گیا کہ اس نے اپنے امام کو نہ پہچانا۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ کفر کی حالت میں مرے گا، بلکہ گناہ گار ہوگا]

امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

"بكسر الميم أي علىٰ صفة موتهم من حيث هم فوضىٰ لا إمام لهم"[1] انتهى

[ان جیسی موت مرنے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح بلا امام اور انار کی کی حالت میں تھے، بادشاہ کی نافرمانی کرتا ہے]

جناب نواب صدیق الحسن خان صاحب رحمہ اللہ "بغية الرائد في شرح العقائد" (ص: ۹۲) میں لکھتے ہیں:

''مراد بمردن جاہلیت آن است کہ باوجود امام دست بیعت باد ندہد و متابعت او نکند و اگر زمانہ آید کہ امامے دراں موجود نباشد و نصب امام صورت نہ بندد، امید آن است کہ داخل دریں وعید نباشد، انتہیٰ''

[جاہلیت کی موت مرنے کا مطلب یہ ہے کہ امام کے ہوتے ہوئے اس کے ہاتھ پر بیعت نہ کرے اور اس کی اطاعت نہ کرے۔ اگر کوئی ایسا وقت آجائے کہ اس میں کوئی بادشاہ نہ ہو اور نہ کسی کو بادشاہ بنانے کی صورت پیدا ہو سکے تو امید ہے کہ وہ لوگ اس وعید میں شامل نہ ہوں گے]

شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''وآنچہ از ابن عمر رضی اللہ عنہما نقل کردہ کہ "من مات وليس في عنقه بيعة إلا مات ميتة جاهلية" صحیح است، لیکن مراد آن است کہ بعد از انعقاد امامت امام باجماع اہلِ حل وعقد اگر عادل باشد در تسلط و استیلا بلا منازع اگر جائز باشد توقف در بیعت روا نیست'' انتہیٰ (فتاویٰ عزیزی: ۲/ ۷۷)

[جو حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ ''جو آدمی اس حال میں مرا کہ اس کی گردن میں کسی کی بیعت نہ ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا'' صحیح ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ اہلِ حل وعقد کے مشورے سے جب کسی امام کی امامت منعقد ہو جائے، اگر وہ اپنے تسلط میں منصف اور عادل ہو تو بالاتفاق فوری طور پر اور اگر جائز بادشاہ ہو تو اس کی بیعت میں توقف نہ کرنا چاہیے]

والله أعلم بالصواب. حرره: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2]

سید محمد نذیر حسین

---

[1] شرح صحیح مسلم (۱۲/ ۲۳۸)

[2] فتاویٰ نذیریہ (۱/ ۴۹)

## امیر کے لیے قرشی ہونے کی شرط:

**سوال** بخاری شریف میں "باب الأمراء من قريش، إن هذا الأمر من قريش (إلى أن قال) ما أقاموا الدين" کیا یہ حدیث شریف مثل "الملك في قريش، والقضاء في الأنصار، والأذان في الحبشة، والأمانة في الأزد ـيعني اليمنـ والإيمان يمان، والكفر في قبل المشرق" کے بطور افضلیت کے ہے؟ آیا عدمِ وجود قریش النسل و درصورت موجودگی عدم اقامۃ الدین غیر قریشی امام ہوسکتا ہے یا نہیں؟ علی هذا "الملك في قريش..." الخ سے کیا غرض ہے؟ غیر حبشی مؤذن ہوسکتا ہے یا نہیں؟ غیر یمنی ایماندار ہیں یا نہیں؟ غیر مشرق میں کفر ہے یا نہیں؟ مہربانی فرما کر معنی مع تطبیق ارسال کریں۔

**جواب** امامتِ کبریٰ کی صحت کے لیے قریشی ہونا شرط ہے، یعنی قریشی کے ہوتے ہوئے غیر قریشی امام نہیں ہوسکتا ہے۔ ہاں اگر کوئی قریشی موجود نہ ہو تو اس صورت میں غیر قریشی امام ہوسکتا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

"قال القرطبي: هذا الحديث ـيعني حديث «لا يزال الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» خبر عن المشروعية أي لا تنعقد الإمامة الكبرىٰ إلا القرشي، مهما وجد منهم أحد، وكأنه جنح إلى أنه خبر بمعنى الأمر، وقد ورد الأمر بذلك في حديث جبير بن مطعم رفعه: «قدموا قريشا ولا تقدموها» أخرجه البيهقي، وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب ومن حديث عبدالله بن السائب"[1] انتهىٰ

[قرطبی نے کہا کہ حدیث «لا يزال الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» مشروعیت کی خبر ہے کہ امامت کبریٰ کے لیے قریشی ہونا ضروری ہے، جب تک ان میں سے کوئی شخص موجود ہو، گویا انھوں نے خبر کو امر کے معنی میں لیا ہے۔ جبیر بن مطعم سے مرفوعاً مروی حدیث میں بھی یہ امر واقع ہوا ہے: "قریش کو مقدم کرو، ان پر کسی کو مقدم نہ کرو۔"]

پھر حافظ ابن حجر نے کئی روایتیں نقل کی ہیں، پھر لکھتے ہیں:

"وإلى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الإمام أن يكون قرشيا"[2] انتهىٰ

[جمہور اہلِ علم اسی طرف گئے ہیں کہ امام کی شرط اس کا قریشی ہونا ہے]

پھر کچھ آگے چل کر لکھتے ہیں:

"وأما ما احتج به من لم يعين الخلافة في قريش من تأمير عبد الله بن رواحة وزيد بن

[1] فتح الباري (۱۳/ ۱۱۸)
[2] مصدر سابق.

حارثة وأسامة وغيرهم في الحروب، فليس من الإمامة العظمى في شيء، بل فيه أنه يجوز للخليفة استنابة غير القرشي في حياته"[1] انتهیٰ

[قریش میں خلافت کو معین نہ کرنے والوں نے جو عبداللہ بن رواحہ، زید بن حارثہ اور اسامہ رضی اللہ عنہم وغیرہم کی جنگوں میں امارت سے حجت پکڑی ہے تو یہ امامت عظمیٰ نہیں ہے، بلکہ اس میں یہ ہے کہ خلیفہ کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی زندگی میں غیر قرشی کو اپنا نائب بنا سکتا ہے]

امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

"قوله ﷺ: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم» وفي رواية: «الناس تبع لقريش في الخير والشر» وفي رواية: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي بين الناس اثنان» وفي رواية البخاري: «ما بقي منهم اثنان» هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أن الخلافة مختصة بقريش، لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة، وكذلك بعدهم، ومن خالف فيه من أهل البدع أو عرض بخلاف من غيرهم، فهو محجوج بإجماع الصحابة والتابعين فمن بعدهم بالأحاديث الصحيحة. قال القاضي: اشتراط كونه قرشيا هو مذهب العلماء كافة، وقد احتج به أبو بكر و عمر رضی اللہ عنہما، على الأنصار يوم الثقيفة فلم ينكره أحد"[2] انتهیٰ

[آپ ﷺ کا یہ فرمان: "اس (خلافت و امارت) کے بارے میں لوگ قریش کے تابع ہیں، ان کا مسلم ان کے مسلم کے لیے اور ان کا کافر ان کے کافر کے لیے۔" ایک روایت میں ہے: "خیر و شر میں لوگ قریش کے تابع ہیں۔" ایک روایت میں ہے: "جب تک لوگوں میں دو فرد بھی ہوں، یہ امرِ (خلافت و امارت) قریش ہی میں رہے گا۔ یہ بخاری کی ایک روایت میں ہے: "جب تک ان میں ان کے دو فرد بھی باقی ہوں۔" یہ اور اس طرح کی احادیث اس بات کی بیّن دلیل ہیں کہ خلافت قریش کے ساتھ مختص ہے، ان کے غیر کے لیے اس کا منعقد ہونا جائز نہیں ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور بعد کے دور میں اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ جن اہلِ بدعت نے اس کی مخالفت کی یا ان کے غیر میں سے کوئی اس (امارت و خلافت) کے درپے ہوا تو اس کے خلاف صحیح احادیث کے ذریعے صحابہ کرام اور تابعین عظام کا اجماع حجت ہے۔ قاضی نے کہا: خلیفہ کا قریشی ہونا شرط ہے، تمام علما کا یہی مذہب ہے۔ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے ثقیفہ والے دن

[1] مصدر سابق.

[2] شرح صحیح مسلم للنووي (۱۲/ ۲۰۰)

انصار کے مقابلے میں یہی دلیل پیش کی تو کسی نے اس کا انکار نہ کیا]

صحتِ قضا کے لیے انصاری ہونا اور صحتِ اذان کے لیے حبشی ہونا شرط نہیں ہے، اس اشتراط پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے، بلکہ عدمِ اشتراط پر دلائل قائم ہیں اور قول نبوی "القضاء في الأنصار... الخ"[1] اور اسی طرح پر "الإيمان يمان ... الخ" اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہے، بلکہ اس کی تاویل کی گئی ہے، جو اپنے مقام پر مذکور ہے اور جمعاً بین الروایات اس کی تاویل کرنی ضروری ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم

كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.

## امارت کی اہمیت اور اس کی شرائط:

**سوال** مسلم شریف میں حدیث ہے: ''جو مرا بغیر سردار کے، وہ جہالت کی موت مرا'' اس کا کیا مطلب ہے اور سردار غیر قریش بھی ہوسکتا ہے یا نہیں؟ سردار ہونے کے لیے کن کن اوصاف کی ضرورت ہے اور سردار کے ساتھ کیسی عقیدت رکھنا چاہیے؟

**جواب** صحیح مسلم میں حدیث اس طرح پر ہے:

«ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية»[2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص امامِ وقت کے ہوتے ہوئے اس کی بیعت نہ کرے اور بلا بیعت کے مر جائے تو وہ جاہلیت کی موت مرا، یعنی گمراہی پر مرا۔ اس سردار کا قریشی ہونا ضروری ہے، جو امامِ وقت اور امیر المومنین ہو، یعنی تمام مسلمانوں کا انتظام جس کے اختیار میں ہو۔ ایسا سردار قریشی کے ہوتے ہوئے غیر قریشی نہیں ہوسکتا۔ ایسا سردار، جو امامِ وقت اور امیر المومنین ہو، جب موجود ہو تو اسی کے ہاتھ پر ایک مسلمان کو بیعت کرنا ضروری ہے اور اس کی اطاعت، یعنی اس کا حکم ماننا واجب، بشرطیکہ اس کا حکم قرآن و حدیث کے خلاف نہ ہو۔ اگر اس کا کوئی حکم قرآن و حدیث کے خلاف ہو تو اس کا حکم ماننا جائز نہیں۔ ایسے سردار ہونے کے لیے چند اوصاف کی ضرورت ہے، جن کا بیان کتبِ عقائد میں مفصل طور پر لکھا گیا ہے۔ از انجملہ یہ ہے کہ وہ عاقل بالغ مسلمان قریشی ہو اور دیندار ہو اور احکامِ اسلام کے نافذ اور جاری کرنے کی قابلیت رکھتا ہو، شرک و کفر و بدعت کا مٹانے والا ہو اور دینِ اسلام کو بلند کرنے والا ہو۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم وعلمه أتم

كتبه: محمد عبد الرحمن، عفا الله عنه.

---

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٣٩٣٦)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٨٥١)

# کتاب الفرائض

## عورتوں کو حقِ وراثت سے محروم رکھنا گناہ ہے:

**سوال** علمائے دین ومفتیانِ شرع متین کی خدمت میں گزارش ہے کہ سوالاتِ ذیل کے جوابات ازروئے شرع شریف مدلل بیان فرما کر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجرِ جزیل وثوابِ جمیل حاصل کریں:

① جب انگریزی سرکار نے پنجاب میں دخل کیا تو ایک شہر کے مسلمانوں سے بروقت بندوبست قاعدہ رواج عام کے یہ دریافت کیا کہ تم لوگوں میں سے کسی کے مرنے پر اس کی جائداد منقولہ وغیر منقولہ یعنی اس کا ترکہ شرع محمدی کے موافق وارثوں میں تقسیم کرانا منظور کرتے ہو یا کہ ہندو رواج کے موافق، تاکہ اسی کے موافق قانون پاس ہو کر عدالتوں میں فیصلہ ہوا کرے؟ یہ قاعدہ مقرر کرنے کے بعد کوئی وارث کبھی اس برخلاف حصہ لینے کا عدالت میں اگر دعویٰ کرے تو نہ سنا جائے گا، اِس پر مسلمانوں نے متفق ہو کر لکھوا دیا کہ ہم کو اپنے مرنے کے بعد جائداد منقولہ وغیر منقولہ یعنی ترکہ کا وارثوں میں تقسیم کرانا مطابق رواج قدیم کے منظور ہے، یعنی ہمارے مرنے کے بعد لڑکی (دختر) کا کچھ حصہ نہیں ہوگا اور زوجہ اگر نکاحِ ثانی نہ کرے تو اپنی حین حیات تک اپنے خاوند متوفی کے مال سے صرف خوراک وپوشاک کی مستحق ہے اور اگر نکاحِ ثانی کرے تو ایک پیسے کے ملنے کی بھی مستحق نہیں۔

اِس پر انگریزی سرکار نے ان کے لکھوانے کے مطابق قانون پاس کر کے عدالتوں میں قائم کر دیا کہ یہاں کے مسلمانوں میں سے کسی کے مرنے پر اُس کے ترکے کا لڑکی (دختر) یا زوجہ اگر کچھ دعویٰ کرے گی تو منسوخ ہوگا۔ عرصہ تخمیناً پچپن (۵۵) سال کا ہوا کہ گورنمنٹ نے مرتبہ اول دریافت کر کے یہ قانون پاس کیا تھا، پھر جدید بندوبست یعنی اس اول مرتبہ کے دریافت سے بیس برس بعد پھر گورنمنٹ نے تقسیمِ وراثت کے متعلق اسی طرح سے دریافت کیا جیسا کہ سابق بندوبست میں دریافت کیا تھا، اِس پر بھی سب نے متفق ہو کر لکھوا دیا کہ رواج سابق منظور ہے، پھر بارسوم بیس سال بعد گورنمنٹ نے جدید بندوبست کے وقت بھی مثل سابق وراثت کے متعلق دریافت کیا تو بھی سب نے متفق ہو کر یہی لکھوایا کہ رواج سابق منظور ہے، یعنی ترکہ سے لڑکی (دختر) کا کچھ حصہ نہ ہوگا اور اگر زوجہ نکاح ثانی نہ کرے تو تاحین حیات خاوند متوفی کے مال سے خوراک پوشاک کی مستحق ہے، اگر نکاح ثانی کرے تو ایک پیسے کے لینے کی بھی مستحق نہ ہوگی، گو اس درمیان میں علمائے دین نے کئی مرتبہ از حد فہمایش کی اور بار بار وعظوں میں بیان کر دیا کہ مذکورہ بالا رواج بالکل قرآن مجید کے خلاف ہے اور ہندو کفار کے مطابق ہے، اِس پر

عمل کرنے سے سخت وعید و عذاب کا موجب ہے مگر کسی نے اُن کی سماعت نہ کی اور کچھ پروا نہ کی۔

اب سوال یہ ہے کہ ایسے لوگ جو مذکورہ بالا رواج پر برابر عمل کر رہے ہیں اور سمجھانے سے بھی باز نہیں آتے شرعاً اُن پر کیا حکم ہے؟ اور ایسے لوگ اِن آیتوں کلام اللہ اور حدیثوں رسول اللہ ﷺ کے جو ذیل میں درج ہیں مصداق ہیں یا نہیں؟ حالانکہ ان لوگوں میں سے بہت لوگ نماز بھی پڑھتے ہیں، روزہ بھی رکھتے ہیں، حج اور زکات بھی ادا کرتے ہیں اور قرآن مجید کی تلاوت بھی کرتے ہیں اور شرع محمدی کے موافق وراثت تقسیم نہ کرنے کو گناہ ہونے کا عوام الناس کے سامنے زبان سے اقرار کرتے ہیں، مگر حکام کے دریافت کرنے پر اِسی بات کو لکھواتے ہیں کہ ہم کو وہی رواجِ سابق منظور ہے، یعنی ترکہ میں سے لڑکی (دختر) کا کچھ حصہ نہیں اور اگر زوجہ نکاحِ ثانی کرے تو اُس کا بھی کچھ حصہ نہیں۔ مدت دراز سے اسی پر عمل درآمد ہے اور شرع کے موافق ترکہ کی تقسیم ایسی گم ہوئی ہے کہ اکثر لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ لڑکی (دختر) یا زوجہ کا کچھ حصہ ہوتا ہے یا نہیں۔

آیات یہ ہیں:

① ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ﴾ [النساء: ١٤]

[اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے اور اس کی حدوں سے تجاوز کرے وہ اسے آگ میں داخل کرے گا، ہمیشہ اس میں رہنے والا ہے اور اس کے لیے رسوا کن عذاب ہے]

② ﴿اَمْ لَهُمْ شُرَكٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ﴾ [الشوریٰ: ٢١]

[یا ان کے لیے کچھ ایسے شریک ہیں جنھوں نے ان کے لیے دین کا وہ طریقہ مقرر کیا ہے جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی]

③ ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَرِهُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاَحْبَطَ اَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٩]

[یہ اس لیے کہ بے شک انھوں نے اس چیز کو ناپسند کیا جو اللہ نے نازل کی تو اس نے ان کے اعمال ضائع کر دیے]

④ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا﴾ [النساء: ١٠]

[بے شک جو لوگ یتیموں کے اموال ظلم سے کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ کے سوا کچھ نہیں کھاتے اور عنقریب وہ بھڑکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے]

⑤ ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا اَوَلَوْ كَانَ اٰبَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْـًٔا وَّ لَا يَهْتَدُوْنَ﴾ [البقرة: ١٧٠]

[اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اس کی پیروی کرو جو اللہ نے نازل کیا ہے تو کہتے ہیں بلکہ ہم تو اس کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے، کیا اگرچہ ان کے باپ دادا نہ کچھ سمجھتے ہوں اور نہ ہدایت پاتے ہوں]

⑥ ﴿اَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُوْنَ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ﴾ [المائدة: ٥٠]

[پھر کیا وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں اور اللہ سے بہتر فیصلہ کرنے والا کون ہے، ان لوگوں کے لیے جو یقین رکھتے ہیں]

⑦ ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلٰى مَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَاِلَى الرَّسُوْلِ رَاَيْتَ الْمُنٰفِقِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْكَ صُدُوْدًا﴾

[النساء: ٦١]

[اور جب ان سے کہا جائے کہ جو کچھ اللہ نے نازل کیا ہے اس کی طرف اور رسول کی طرف آؤ تو تو منافقوں کو دیکھے گا کہ تجھ سے منہ موڑ لیتے ہیں، صاف منہ موڑنا]

⑧ ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا بِمَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَاۤ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَحَاكَمُوْۤا اِلَى الطَّاغُوْتِ وَ قَدْ اُمِرُوْۤا اَنْ يَّكْفُرُوْا بِهٖ وَ يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّضِلَّهُمْ ضَلٰلًا بَعِيْدًا﴾

[النساء: ٦٠]

[کیا تو نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو گمان کرتے ہیں کہ وہ اس پر ایمان لے آئے ہیں جو تیری طرف نازل کیا گیا اور جو تجھ سے پہلے نازل کیا گیا۔ چاہتے یہ ہیں کہ آپس کے فیصلے غیر اللہ کی طرف لے جائیں حالانکہ انھیں حکم دیا گیا ہے کہ اس کا انکار کریں۔ اور شیطان چاہتا ہے کہ انھیں گمراہ کر دے، بہت دور گمراہ کرنا]

احادیث یہ ہیں:

① ”عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: إن الرجل ليعمل أو المرأة بطاعة الله ستين سنة، ثم يحضرهما الموت فيضاران في وصيتهما فتجب لهما النار، ثم قرأ أبو هريرة: ﴿مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَاۤ اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ عَلِيْمٌ حَلِيْمٌ ۝ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ﴾“[1]

روایت ہے ابوہریرہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تحقیق مرد البتہ عمل کرتا ہے یا عورت ساتھ بندگی اللہ کے ساٹھ برس، پھر آتی ہے ان دونوں کو موت، بس ضرر پہنچاتے ہیں وصیت کرنے میں پس واجب ہوتی

[1] سنن الترمذي، رقم الحديث (٢١١٧) سنن أبي داود، رقم الحديث (٢٨٦٧) (مشكاة، باب الوصايا، فصل ثاني)

ہے ان کے لیے دوزخ۔ پھر پڑھی ابوہریرہ نے یہ آیت: میراث میں پیچھے وصیت سے کہ وصیت کیا جائے ساتھ اس کے یا پیچھے دین کے درحالیکہ نہ ضرر پہنچانے والا ہو۔

۲ "عن أنس قال قال رسول اللهﷺ: من قطع ميراث وارثه قطع الله ميراثه من الجنة يوم القيامة" [1]

[انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنے وارث کی میراث کاٹے گا، کاٹے گا اللہ تعالیٰ میراث اس کی بہشت سے، دن قیامت کے]

۳ عن أبي هريرة قال قال: رسول اللهﷺ: إن الرجل ليعمل عمل أهل الخير سبعين سنة فإذا أوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الشر سبعين سنه فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة. ثم يقول أبو هريرة: فاقرؤا إن شئتم: ﴿تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ۝ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَلَهٗ عَذَابٌ مُّهِيْنٌ﴾ [2]

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تحقیق آدمی عمل کرتا ہے نیکی والوں کا ستر برس، پس جب وصیت کرتا ہے ظلم کرتا ہے اپنی وصیت میں، پس خاتمہ کیا جاتا ہے واسطے اس کے ساتھ برے عمل اس کے پس داخل ہوتا ہے آگ میں اور تحقیق آدمی عمل کرتا ہے برائی والوں کا ستر برس پس انصاف کرتا ہے اپنی وصیت میں، پس خاتمہ کیا جاتا ہے واسطے اس کے ساتھ نیک عمل اس کے، پھر داخل ہو جاتا ہے جنت میں۔ پھر کہا ابوہریرہ نے پس پڑھو: یہ اللہ کی حدیں ہیں اور جو اللہ اور اس کے رسول کا حکم مانے وہ اسے جنتوں میں داخل کرے گا، جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں، ان میں ہمیشہ رہنے والے اور یہی بہت بڑی کامیابی ہے۔ اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے اور اس کی حدوں سے تجاوز کرے وہ اسے آگ میں داخل کرے گا، ہمیشہ اس میں رہنے والا ہے اور اس کے لیے رسوا کن عذاب ہے۔

۴ اگر مذکورہ بالا شرع کے موافق ورثہ نہ تقسیم کرنے والے لوگ مندرجہ بالا آیات اور احادیث کے مصداق ہوں تو جو لوگ دوسرے مسلمان شرع محمدی کے موافق ورثہ کو تقسیم کرتے ہوں ان لوگوں سے راہ و رسم، اتحاد، محبت، الفت رشتہ ناتا، شادی غمی میں شریک ہوں تو ایسے لوگ اس آیت کے مصداق ہیں یا نہیں:

[1] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۷۰۳) ولفظه: «من فر من ميراث وارثه قطع الله...» نیز دیکھیں: مشكاة المصابيح (۱۹۷/۲) اس کی سند میں زید العمی اور اس کا بیٹا عبدالرحیم ضعیف ہیں۔

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۷۰۴)

﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَوْ كَانُوْٓا اٰبَآءَهُمْ اَوْ اَبْنَآءَهُمْ اَوْ اِخْوَانَهُمْ اَوْ عَشِيْرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]

[نہ پائے گا تو کسی قوم کو کہ ایمان لائے ہوں ساتھ اللہ کے اور دن پچھلے کے، دوستی کریں اُس شخص سے کہ مقابلہ کرتا ہے اللہ کا اور اس کے رسول کا اگرچہ ہوں باپ ان کے بیٹے یا اُن کے یا بھائی اُن کے یا کنبہ اُن کا]

❸ قرآن شریف میں وراثت تقسیم کرنے کا حکم اور اپنی حقیقی بہن سے بیاہ نہ کرنے کا حکم ایک ہی سورت میں ہے، یعنی اپنی ہمشیرہ حقیقی کو باپ کی جائداد یعنی ترکہ سے ورثہ نہ دینے والا اور اپنی ہمشیرہ حقیقی سے بیاہ کرنے والا قرآن شریف کے نافرمان ہونے میں برابر ہیں یا نہیں؟ حالانکہ جس طرح اپنی حقیقی ہمشیرہ کو باپ کے ترکے میں سے حصہ وراثت کا نہ دینے والا اس کو حرام سمجھتا ہے، اسی طرح سے اپنی حقیقی ہمشیرہ سے بیاہ کرنے کو بھی حرام جانتا ہے۔

❹ زید کا ایک لڑکا عمرو ہے، بالغ ہونے پر اپنے باپ کے ساتھ دکانداری، تجارت اور زراعت وغیرہ کے کام میں اپنے باپ کے برابر یا کچھ کم وبیش کام کرتا ہے، اگر باپ زید اپنے بیٹے عمرو کا اس کی کارگزاری کے موافق کچھ حصہ مقرر کر دے اور اس کا خرچ اس کے ذمے کر دے تو جائز ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا!

❺ جن جن لوگوں کی نسبت انگریزی سرکار کے کاغذات میں اُن کے ترکے کی تقسیم خلافِ شرع شریف اور رواج کے موافق مدت دراز سے اُنھی کے لکھوانے کے مطابق قانون پاس ہوگیا ہے اور انگریزی سرکار نے وصیت نامہ کے متعلق صرف سادہ کاغذ پر بلا اسٹامپ کے داخل کرنا منظور کیا ہوا ہے کہ جس شخص کو اپنے ترکے کی نسبت وصیت کرنا منظور ہو وہ محض سادہ کاغذ بلا اسٹامپ پر اپنا وصیت نامہ داخل کرے تو منظور ہوگا، سو جس شخص کو شرع کے موافق ترکہ تقسیم کرنا منظور ہو اس کے لیے ایسی آسان ترکیب کے ہوتے ہوئے بھی اگر ترکہ شرع کے موافق تقسیم کرنے کی وصیت انگریزی سرکار میں نہ لکھا جائے اور عوام الناس کے سامنے صرف زبانی کہے کہ ہم کو شرع کے موافق ترکہ تقسیم کرنا منظور ہے، لیکن اُن کے صرف اس زبانی اقرار سے جو اُن کی طرف سے سرکاری کاغذات میں تحریری انکار کے ہوتے ہوئے اُن کے مرنے کے بعد اُن کا کوئی وارث اپنا شرعی حصہ نہیں لے سکتا جب تک کہ یہ خود اپنی زندگی میں سرکاری کاغذات میں اپنے ترکہ کی تقسیم شرع کے موافق وصیت نہ لکھا دیں۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر یہ وصیت نامہ شرع کے موافق ترکہ تقسیم کرنے کا سرکار میں نہ لکھائیں اور فوت ہو جائیں تو جس جس وارث کو اُس کا شرعی حصہ نہیں ملے گا اور وہ اس سرکاری تحریر کی وجہ سے بے بس ہو کر اپنے حصے سے محروم ہو جائے گا، اس کا وبال ان لوگوں کی گردنوں پر ہوگا یا نہیں؟

⑥ اگر متوفی نے اپنے ترکے سے قرض چھوڑا یا بالکل قرض ہی چھوڑا اور ترکہ بالکل نہیں چھوڑا تو اس حالت میں متوفی کے ورثہ جس طرح ورثہ لینے کے شرعاً مستحق ہیں، اُسی طرح متوفی کا قرض ادا کرنا بھی اُن کے ذمے ہے یا نہیں اور بحالت نہ ہونے اُس کے ترکے کے قرض خواہ متوفی کے ورثا سے ازروئے شریعت دعویٰ کر کے اپنا قرض وصول کر سکتا ہے یا نہیں؟ قرآن شریف اور احادیثِ نبویہ صحیحہ اور عمل درآمد خیر القرون سے اس کا مدلل جواب دیا جائے۔

بعض ورثا مفلس محتاج نادار ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اپنے مورث متوفیٰ کے قرض ادا کرنے کی طاقت و وسعت نہیں رکھتے۔

**جواب** ① ایسے لوگ جو مذکورہ بالا رواج پر عمل کر رہے ہیں اور سمجھانے سے بھی باز نہیں آتے وہ ظالم ہیں اور قرآن مجید کے نافرمان، بلاشبہہ ایسے لوگ بعض آیات و احادیثِ مذکورہ استفتا کے مصداق ہیں۔

② میرے نزدیک ایسے لوگ آیت: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ... الخ﴾ کے مصداق نہیں ہیں، ایسے لوگوں کو مذکورہ بالا رواج پر عمل کرنے والوں سے راہ و رسم، اتحاد اور محبت رکھنی اور اُن کی شادی و غمی میں شریک ہونے کو ترک نہیں کرنا چاہیے۔

③ بلاشبہہ اپنی ہمشیرہ حقیقی کو باپ کے ترکے سے میراث نہ دینے والا اور اپنی ہمشیرہ حقیقی سے بیاہ کرنے والا، یہ دونوں قرآن شریف کے نافرمان ہونے میں برابر ہیں، جیسے وہ قرآن کے ایک حکم کا نافرمان ہے، اسی طرح یہ بھی قرآن کے ایک حکم کا نافرمان ہے۔

④ جائز ہے۔

⑤ بلاشبہہ اس کا وبال ان لوگوں کی گردنوں پر ہوگا۔

⑥ مورث متوفی کا قرض ادا کرنا ورثہ کے ذمہ نہیں ہے۔ پس بحالت نہ ہونے ترکہ کے قرض خواہ مورث متوفی کے ورثہ سے دعویٰ کر کے اپنا قرض وصول نہیں کر سکتا۔ هذا ما عندي واللّٰه تعالیٰ أعلم.

كتبه: محمد عبد الرحمان المباركفوري، عفا اللّٰه عنه.[1]

## ورثا کو حق سے محروم کرنا درست نہیں:

**سوال** ایک شخص متوفی مرحوم نے اپنی کل جائداد ترکہ کو وقف اولاد کیا، اس تفصیل سے کہ ترکہ دو کوٹھیاں تھیں۔ ایک کوٹھی کا چوتھا حصہ مساکین کے لیے وصیت کیا۔ باقی تین حصے میں قرآن و حدیث کے موافق حصہ کر دیے اور وصیت کی کہ حقداران کرایہ تقسیم کیا کریں، مگر حق بیع و شرا ان کو حاصل نہیں۔

دوسری کوٹھی دونوں بیٹوں کو تقسیم کر دی اور وصیت کی کہ اس میں دونوں بھائی آباد رہیں، مگر تقسیم اور بیع فروخت

① ظلم پنجاب (ص: ۳۰، ۳۱) از سلطان محمود چنیوٹی، مطبع کلیمی کلکتہ۔

کا ان کا اختیار نہیں۔ اس مضمون کا مسودہ قریباً دو سال پہلے لکھا ہوا تھا، پھر مرض الموت سے بیمار ہوگئے تو سولہ (۱۶) یوم موت سے پہلے اس مضمون کو حکومت کے قانون کے موافق رجسٹری کرا دیا۔ کیا یہ وقف درست ہے یا نہیں؟ متوفی کے ورثا ایک بیوی اور دو بیٹے اور تین بیٹیاں ہیں۔

احقر عبدالقیوم نقشہ نویس

کوٹھی نمبر ۱۳، نکلسن روڈ، قلعہ گوجر سنگھ، لاہور، پنجاب

**جواب** پہلی کوٹھی کا وقف صحیح اور درست ہے اور دوسری کوٹھی کا وقف صحیح و درست نہیں، کیونکہ اس میں بقیہ حصہ داران کو ان کے حقوق سے محروم کیا گیا ہے۔ هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم.

كتبه: محمد عبدالرحمن المباركفوري، عفا الله تعالىٰ عنه.

## خاوند کی وفات کے بعد اس کے مال میں عورت کا حقِ تصرف:

**سوال** پنجاب میں رواج ہے کہ جب عورت کا خاوند لاولد فوت ہوجائے تو وہ عورت بجائے ربع کے خاوند کے تمام مال اور زمین پر قابض ہوجاتی ہے۔ شقِ اول میں جب وہ عورت نکاح ثانی کر لے یا فوت ہوجائے تو پھر تمام مال اور زمین کے مالک و قابض خاوند کے وارث ہوجاتے ہیں، پھر نہ چوتھا حصہ عورت کو دیتے ہیں اور نہ وہ چوتھا حصہ اس عورت کے شق ثانی میں عورت کے وارثوں کو۔ اب سوال یہ ہے کہ جب وہ تمام مال عورت کے قبضے میں ہے تو وہ عورت اس مال سے صدقہ کرلے تو جائز ہے یا نہیں اور ایسے مال سے صدقہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس لحاظ سے کہ جب میں نے نکاحِ ثانی کرلیا تو مال زمین وغیرہ مجھ سے لے لیں گے اور ربع بھی نہ دیں گے۔ اگر وہ فوت ہوگئی تو میرا حصہ میرے وارثوں کو نہیں دیں گے۔ تمام مال میں چند روز کا تصرف کرنا شرعاً جائز ہوسکتا ہے یا نہیں؟

**جواب** پنجاب کا یہ رواج سراسر ناجائز ہے، حتی الامکان اس رواج کے اٹھانے میں کوشش کرنا چاہیے۔ وہ عورت صرف اپنے حصہ، یعنی ربع ترکہ سے صدقہ کرسکتی ہے اور صدقہ کے علاوہ ہر قسم کا تصرف اپنے ہی حصے میں کرسکتی ہے۔ کل مال سے نہ اس کو صدقہ کرنا جائز ہے اور نہ کسی قسم کا تصرف کرنا درست ہے اور اس خیال سے کہ جب میں نے نکاحِ ثانی کرلیا تو مال زمین وغیرہ مجھ سے لے لیں گے، ربع بھی نہ دیں گے اور اگر فوت ہوگئی تو میرا حصہ میرے وارثوں کو نہیں دیں گے، تمام مال میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اپنے حصے میں جس قدر تصرف کرنا چاہے، کرسکتی ہے۔ والله أعلم. هذا ما عندي، والله تعالىٰ أعلم



كتبه: محمد عبد الرحمن المباركفوري

## دو لڑکیاں، دو حقیقی بہنیں اور ایک بھتیجا:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ زید نے وفات پائی تو اس نے چھوڑا دو لڑکی اور دو حقیقی بہن اور

ایک بھتیجا، بس اس صورت میں دونوں لڑکیوں کو ثلثین دے کر باقی دونوں بہنوں کو ملے گا یا بھتیجے کو؟ بھتیجا عصبہ بنفسہٖ ہے اور لڑکی کی وجہ سے بہن بھی عصبہ ہو جاتی ہے، لیکن عصبہ مع غیرہ اور جب ایسے دو قسم کے عصبہ جمع ہوں تو کون پائے گا اور کون محروم ہوگا؟

**جواب** اس صورت میں دونوں لڑکیوں کو ثلثین دے کر باقی دونوں بہنوں کو ملے گا اور بھتیجا محروم ہوگا، کیونکہ جب عصبہ بنفسہٖ اور عصبہ مع غیرہ جمع ہوتے ہیں تو جو اقرب الی المیت ہوگا، وہی مقدم ہوگا اور اسی کو ترجیح ہوگی۔

"إذا اجتمعت العصبات، بعضها عصبة بنفسها، وبعضها عصبة بغيرها، وبعضها عصبة مع غيرها، فالترجيح منها بالقرب إلى الميت لا بكونها عصبة حتى إذا كانت العصبة مع غيرها أقرب إلى الميت من العصبة بنفسها كانت العصبة مع غيرها أولىٰ، بيانه إذا هلك الرجل وترك بنتا وأختا لأب وأم وابن أخ لأب فنصف الميراث للبنت، والنصف لاخته، ولا شيء لابن الأخ، لأن الأخت صارت عصبة مع البنت، وهي إلى الميت أقرب من ابن الأخ، وكذلك إذا كان مع ابن الأخ عم، لا شيء للعم، وكذلك إذا كان مكان ابن الأخ أخ لأب، لا شيء للأخ كذا في العالمگيرى كذا في حاشية السراجي"[1] والله تعالىٰ أعلم. أملاه: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه

[جب مختلف عصبات جمع ہو جائیں، بعض عصبہ بنفسہٖ، بعض عصبہ بغیرہ اور بعض عصبہ مع غیرہ تو جو میت کے زیادہ قریب ہے اسی کو ترجیح ہوگی نہ کہ اس کے محض عصبہ ہونے سے۔ حتی کہ اگر عصبہ مع غیرہ عصبہ بنفسہٖ کی نسبت میت کے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع غیرہ زیادہ حق دار ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب کوئی آدمی ایک بیٹی، ایک سگی بہن اور ایک علاتی چھوڑ کر مرے تو نصف بیٹی کو، نصف اس کی بہن کو ملے گا، جب کہ بھتیجے کو کچھ نہیں ملے گا، کیوں کہ اس صورت میں بہن بیٹی، بھتیجا کے ساتھ مل کر عصبہ بن گئی اور وہ بھتیجے کی نسبت میت کے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح جب بھتیجے کے ساتھ چچا بھی ہو تو چچا کو کچھ نہ ملے گا، ایسے ہی جب بھتیجے کی جگہ علاتی بھائی ہو تو بھائی کو کچھ نہ ملے گا]

## ایک ماں، تین حقیقی بہنیں، ایک علاتی بھائی، چار علاتی بہنیں اور ایک اخیافی بہن:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلے میں کہ زید نے جس کا مذہب اہلِ سنت والجماعت تھا، وفات پائی اور قرابت داران مندرجہ ذیل چھوڑے: ماں، تین بہنیں حقیقی، یک برادر علاتی، چار بہنیں علاتی و یک بہن اخیافی، پس متروکہ زید کا ازروئے شرع شریف فرقہ اہلِ سنت والجماعت کے کیونکر تقسیم ہوگا و قرابت مندان متذکرہ

[1] فتاویٰ عالمگیری (٦/ ٤٥٢)

صدر میں سے کون کون قرابت مند مستحق پانے ترکہ متوفی مذکور کے ہے اور کس قدر؟ اگر کوئی قرابت مند منجملہ قرابت مندان متذکرہ صدر مستحق پانے ترکہ کا شرعاً نہ ہو تو وجہ عدمِ استحقاق اس کے بیان فرمائیں۔

اگر بہن اخیافی صحیح النسب نہ ہو، بلکہ نطفہ سے ایک کافر کے بلا نکاح شرعی تولد ہوئی ہو اور ولادت اس کی ماقبل تزویج اور اس کی ساتھ پدر متوفی کے وقوع میں آئی ہو تو ایسی حالت میں بہن اخیافی مذکور کو استحقاقِ وراثت پانے ترکہ کا حاصل ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو اثر اس کا بھائی و بہن علاتی پر متوفی کے کسی قسم کا مترتب ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا ہے اور اگر بہن اخیافی بوجہ متذکرہ بالا مستحق پانے ترکہ کی نہ ہو تو اس حالت میں بھائی و بہن علاتی مستحق پانے ترکہ کے ہوں گے یا نہیں اور اگر ہوں تو کس قدر ہوں گے؟

**جواب** صورتِ مرقومہ میں بعد ادائے دیون وغیرہ کے ترکہ زید کا اٹھارہ سہام پر منقسم ہوگا، من جملہ اس کے تین سہام ام کو اور چار چار سہام ہر ایک بہن حقیقی کو اور تین سہام برادر علاتی کو دیے جائیں گے۔ بہن اخیافی چونکہ ولد الزنا ہے، اس لیے صلاحیت ترکہ پانے کی نہیں رکھتی۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے صحیح الانساب کا ذکر کیا ہے، ولد الزنا کا حال مذکور نہیں ہے۔ سبب استحقاقِ ارث کا تین ہوتے ہیں، رحم یا نکاحِ صحیح یا موالات، چنانچہ اسی لیے اجماع ہے کہ نکاحِ فاسد و باطل سے توارث نہیں ہوگا۔ ويستحق الإرث أحد ثلاثة برحم ونكاح صحيح و موالاة، فلا توارث بفاسد وباطل إجماعاً الخ كذا في تنوير الأبصار والدر المختار و حواشيه[1]

[وراثت کے حق دار تین طرح کے آدمی ہیں یا رحم یا نکاحِ صحیح یا موالات والے اور نکاح فاسد یا باطل سے وراثت نہیں ہوتی]

پس بہن اخیافی بوجہ ولد الزنا ہونے کے مستحق پانے ترکہ کی نہ ہوگی۔

والله تعالیٰ أعلم بالصواب، حرره السيد عبد الحفيظ عفي عنه

صورتِ مسئولہ میں بوجہ موجود ہونے علاتی برادر کے علاتی بہنیں بھی مستحق میراث ہیں، پس بعد تقدیم ما تقدم علی الارث و رفع موانع ترکہ زید متوجہ کا چھتیس سہام پر تقسیم ہو کر ازاں جملہ چھے سہام ماں کو اور آٹھ آٹھ سہام ہر ایک بہن حقیقی کو اور دو سہام برادر علاتی کو اور ایک سہم ہر ایک علاتی بہن کو ملے گا۔ والله تعالیٰ أعلم بالصواب.

حرره: محمد عبد الرحمن المباركفوري، عفا الله عنه.[2] سید محمد نذیر حسین

## ہبہ کا استحقاق اور نکاحِ ثانی کی صورت میں زوجہ اور بھتیجے کا حقِ وراثت:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ شخص مسمی زید کی دو بیویوں سے دو لڑکے حامد اور محمود پیدا ہوئے۔

---

[1] الدر المختار مع رد المحتار (٦/ ٧٦٢)

[2] فتاویٰ نذیریہ (٣/ ٢١٠)

بعد از وفات زید دونوں لڑکے جائیداد اور متوفی کو بحصہ مساوی باہم تقسیم کر کے جدا ہو گئے۔ حامد کی اولاد نرینہ موجود ہے، مگر محمود لا ولد مر گیا۔ محمود کی والدہ نے حامد کی اولاد کی حق تلفی کر کے محمود مرحوم کی جائیداد کو محمود کی بیویوں حسینہ و جمیلہ کے نام بذریعہ وصیت نامہ منتقل کر دی۔ بقضائے الٰہی حسینہ کا انتقال ہو گیا۔ بعد ازاں محمود کی والدہ نے بحالت جان کندنی محمود کی زوجہ ثانیہ جمیلہ کے نام جائیداد محمود متوفی کو ہبہ کر دیا اور ہبہ نامہ تحریر کر دیا اور صبح کو ملکِ عدم کو روانہ ہو گئی، اس کی وفات کے تھوڑے عرصے کے بعد جمیلہ نے نکاحِ ثانی کر لیا۔

اب امور دریافت طلب یہ ہیں:

① ہبہ نامہ والدہ محمود جائز ہے یا نہیں؟

② بحالتِ نکاحِ ثانی مسماۃ جمیلہ مستحق جائیداد شوہر سابق رہی یا نہیں؟

③ حامد کی اولاد مستحقِ وراثت جدی عم خود اس حالت مذکورہ میں ہے یا نہیں؟

**جواب** ① ہبہ نامہ والدہ محمود ناجائز ہے، اس واسطے کہ محمود متوفی کے جائیداد کے ہبہ کرنے کا والدہ محمود کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ محمود متوفی کی جائیداد کے وارث حامد کی اولاد نرینہ ہے اور محمود کی بیویاں اور محمود کی والدہ ہے، پس قبل تقسیم جائیداد محمود متوفی کے کسی وارث کو بذریعہ ہبہ یا بذریعہ وصیت اس کے منتقل کرنے کا اختیار نہیں ہے اور محمود کی والدہ نے جو بذریعہ وصیت نامہ محمود کی بیویوں کے نام محمود کی جائیداد کو منتقل کر دیا ہے، سو اس کا یہ وصیت نامہ بالکل لغو و بے کار و ناجائز ہے۔

② بحالتِ نکاحِ ثانی مسماۃ جمیلہ اپنے شوہر اول کی جائیداد سے اپنے حصہ شرعی پانے کی ضرور مستحق ہے، اس کا حصہ نکاحِ ثانی کرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہو سکتا۔

③ حامد کی اولاد حالتِ مذکورہ میں اپنے چچا محمود متوفی کی جائیداد متروکہ سے میراث پانے کی ضرور مستحق ہے۔ محمود متوفی کی کل جائیداد متروکہ کے بعد تقدیم ما تقدم علی الارث و رفع موانع بارہ سہام پر تقسیم ہو کر ازاں جملہ چار سہام اس کی والدہ کو ملیں گے اور تین سہام اس کی دونوں بیویوں حسینہ و جمیلہ کو ملیں گے، ان تین سہام کو یہ دونوں باہم نصفا نصف بانٹ لیں اور پانچ سہام اس کے بھتیجوں کو، یعنی حامد کی اولاد نرینہ کو ملیں گے، پھر حسینہ کے انتقال کے بعد جو اس کے وارث ہوں گے، وہ اس کا ترکہ لیں گے اور محمود کی والدہ کے انتقال کے بعد جو اس کے وارث ہوں گے، وہ اس کا ترکہ لیں گے۔ واللہ أعلم بالصواب.

کتبه: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللّٰه عنه.[1] سید محمد نذیر حسین

① فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۲۱۸)

## بیوی، ایک حقیقی بھائی اور تین حقیقی بہنیں:

**سوال** کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ عرصہ تخمیناً تین برس کا ہوا کہ منشی نذر محمد خان نے مسماۃ رحیم النساء زن منکوحہ اور مسماۃ جمیعت کنیزک بے نکاحی کہ جس کے پیٹ سے ایک بیٹا نور محمد ہے اور ایک گیندا کنیزک بے نکاحی کہ جس کے بطن سے ایک دختر مسماۃ امانی بیگم ہے اور ایک بھائی حقیقی مسمی علی محمد خان اور تین بہنیں حقیقی مسماتان مغلانی بیگم و گمانی بیگم و بادشاہ بیگم و جائداد منقولہ و غیر منقولہ چھوڑ کر اس جہان سے انتقال کیا۔ تخمیناً عرصہ ایک برس کا ہوا کہ ایک ہمشیرہ منشی موصوف مسماۃ بادشاہ بیگم بھی تین پسر نیاز علی و ممتاز علی و امتیاز علی اور ایک دختر اولیاء بیگم نامی چھوڑ کر وفات کر گئی، اس صورت میں جس جس کو ازروئے حدیث و شرع شریف جس طور سے حصہ پہنچتا ہے، ارقام فرمائیں۔

**جواب** درصورتِ مرقومہ کل متروکہ شخص متوفی کا بعد تقدیم ما تقدم علی المیراث من التجہیز والتکفین والدیون والوصیۃ بیس سہام پر تقسیم ہوگا۔ چوتھائی پانچ سہام زوجہ کو پہنچیں گے اور چھے سہام بھائی کو اور تین تین سہام ہر بہن کو اور بہن متوفیہ کا حصہ اس کی اولاد پر ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] تقسیم ہوگا۔ کنیزگان بے نکاحی اور اولاد اس کی محروم ہے شرعاً اور اگر اولاد کنیزک شرعی سے ہوتی تو مستحق میراث کی ہوسکتی تھی۔ لونڈی اور غلام عرفی اس دیار کے حکم لونڈی اور غلام شرعی کا ہرگز نہیں رکھتے، اس لیے کہ لونڈی غلام شرع میں اس طرح سے ہوتے ہیں کہ اہلِ اسلام بزور اور غلبہ جہاد کر کے ان کو پکڑ لائیں، اپنے ملک دار السلام میں یا کفار ایک ملک کے اوپر کفار دوسرے ملک کے غلبہ کر کے اولادِ کفار کو پکڑ لائیں اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں لے جائیں، مالک ہوتے ہیں۔ اگر ایسے لونڈی غلام کو بیچیں کسی مسلمان کے ہاتھ یا ہدیہ بھیجیں کسی مسلمان کو تو مسلمان اس قسم کے لونڈی غلام کے مالک ہوجاتا ہے، پس اس طرح کی لونڈی شرعی ہیں، بغیر نکاح کے صحبت کرنی ان سے جائز ہے اور اوپر حرہ کے نکاح کرنا اس طرح کی لونڈیوں سے درست نہیں، استیلا اور غلبہ اس طرح پر کہ اس کے قبضہ سے بالفعل اور آیندہ لے نہیں سکے، سبب ملک کا ہوتا ہے مال مباح پر اور آدمی میں سے کفار حربی مال مباح ہیں، جیسا کہ کتبِ فقہ مانند ہدایہ و بحر الرائق وغیرہ میں مذکور ہے:

"وإذا غلب الترك على الروم فسبوهم وأخذوا أموالهم ملكوها، لأن الاستيلاء قد تحقق في مال مباح، وهو السبب"[1] انتهى ما في الهداية مختصرا.

[جب ترک رومیوں پر غالب آجائیں اور ان کو گرفتار کر لیں اور ان کے مال لوٹ لیں تو وہ ان کے مالک ہوں گے، کیوں کہ غلبہ مال مباح میں متحقق ہوچکا ہے اور وہی ملکیت کا سبب ہے اور غلبہ جمیع

[1] الهداية (١/ ٣٩٢)

اموال میں سبب ملک ہے ]

و "الإستيلاء لا غير هو طريق الملك في جميع الأموال والبيع والهبة ونحوهما، ينقل الملك الحاصل بالاستيلاء إليه فمن شرط البيع الملك حالة البيع حتى لم يصح في مباح قبل الاستيلاء لخلو المحل عن الملك فالأسباب ثلاثة مثبت للملك، وهو الاستيلاء، و ناقل الملك وهو البيع ونحوه، وخلافة وهو الارث والوصية"[1] كذا في البحر الرائق.

[استیلا، نہ کہ کچھ اور، تمام اموال بیع اور ہبہ وغیرہما میں ملک کے ثبوت کا ذریعہ ہے، استیلا کے ساتھ حاصل ہونے والی ملک اس کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، بیع کے دوران میں بیع کی شرط ملک کا ثبوت ہے، حتی کہ استیلا سے قبل مباح میں یہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ محل، ملک سے خالی ہے، ملک کو ثابت کرنے والے اسباب تین ہیں: استیلا، ناقلِ ملک، یعنی بیع وغیرہ اور خلافت، یعنی ارث و وصیت ]

پس بموجب روایاتِ فقہیہ معتبرہ کے لونڈی غلام اس دیار کے بیع و شرا سے لونڈی غلام شرعی نہیں ہو سکتے کہ لوازمِ مملوکیت کا ان پر جاری ہو، پھر جب اولاد اس قسم کی لونڈی کے خرید کرنے والے سے ثابت النسب نہ ہوئی تو محرم الارث بے شک وشبہہ ہوں گے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب. سید محمد نذیر حسین

جواب صحیح ہے اور متروکہ منشی نذر محمد خان کا بحسبِ قاعدہ فرائض کے ایک سو چالیس سہام پر منقسم ہوگا، اس طرح کہ پینتیس سہام ان کی بیوی کو اور بیالیس سہام ان کے بھائی کو اور اکیس اکیس سہام ان کی دونوں بہنوں کو اور ایک بہن جو مرگئی ہے، اس کے اکیس سہام یوں منقسم ہوں گے کہ چھے چھے سہام ان کے ہر بیٹے کو اور تین سہام ان کی بیٹی کو، غرض کہ حقیقت میں بات اصل وہی ہے جو مفتی صاحب نے لکھی اور ان کو بانٹنا چاہےتو بموجب قاعدہ فرائض کے یوں تقسیم ہوگی اور واقع میں کنیز غیر منکوحہ اور اس کی اولاد کو کچھ نہیں پہنچے گا کہ وہ لونڈی شرعی نہیں ہے۔ کما حررہ فی الجواب. فقط

محمد قطب الدین

فی الحقیقت جس طرح دونوں حضرات نے ارقام فرمایا ہے، بے کم و کاست یوں ہی ہے حسبِ قواعد فرائض کے بلاشبہہ۔ حسبنا اللّٰہ. بس! حفیظ اللّٰہ

**ھو الموفق** جو کچھ ان حضرات نے فرمایا وہ صحیح ہے، مگر نواب قطب الدین خان صاحب کی تحریر کی یہ عبارت کہ "ایک بہن جو مرگئی ہے اس کے اکیس سہام یوں منقسم ہوں گے۔" قاعدہ فرائض کے خلاف ہے، اس واسطے کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بہن متوفیہ کو قبل مرنے کے اس کے بھائی منشی نذر محمد خان متوفی کے ترکہ سے اکیس سہام ملے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ قانونِ فرائض کی رو سے اس کو تین سہام ملے ہیں، جیسا کہ حضرت مولانا

[1] البحر الرائق (۵/ ۲۷۸)

سید محمد نذیر حسین صاحب "غفرلھم" نے تحریر فرمایا ہے۔

پس واضح ہو کہ مجمل اور مختصر جواب جس کا طرز تحریر قانون فرائض کے پورا پورا مطابق ہو، اس طرح پر ہے کہ بعد تقدیم ما تقدم علی الارث ورفع موانع ترکہ منشی نذر محمد خان متوفی ایک سو چالیس سہام پر تقسیم ہو کر ازان جملہ تینتیس سہام ان کی زوجہ کو اور بیالیس سہام ان کے بھائی علی محمد خان کو اور اکیس سہام ان کی بہن مسماۃ مغلانی بیگم کو اور اسی قدر مسماۃ گمانی بیگم کو اور چھے چھے سہام بادشاہ بیگم کے ہر ایک بیٹے نیاز علی، ممتاز علی اور امتیاز علی کو اور تین سہام اس کی بیٹی اولیا بیگم کو ملیں گے۔ کنیز گان بے نکاحی اور ان کی اولاد کو کچھ نہیں ملے گا۔ واللہ تعالیٰ أعلم

صورۃ المسألة هكذا:

مسئلہ ۴ — میت — تصحمن ۲۰ — تصحمن ۱۴۰

| زوجہ | اخ علی محمد | | اخت مغلانی بیگم | اخت گمانی بیگم | اخت بادشاہ بیگم |
|---|---|---|---|---|---|
| ۳۵/ ۱/۸ | ۶/۴۲ | ۵/۱ | ۳/۲۱ | ۳/۲۱ | ۳ |

مسئلہ ۷ — میت — بتائن — ما فی الید

| نیاز علی (ابن) | ممتاز علی (ابن) | امتیاز علی (ابن) | اولیاء بیگم (اخت) |
|---|---|---|---|
| ۲/۶ | ۲/۶ | ۲/۶ | ۱/۳ |

الاحیاء — المبلغ ۱۴۰

| زوجہ نذر محمد | علی محمد | مغلانی بیگم | گمانی بیگم | نیاز علی | ممتاز علی | امتیاز علی | اولیاء بیگم |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ۳۵ | ۴۲ | ۲۱ | ۲۱ | ۶ | ۶ | ۶ | ۳ |

الحاصل حضرات مجیبین میں سے ہر ایک کا جواب صحیح وحق ہے۔ مجیب ثانی کے صرف طرزِ بیان میں ایک بات تھی جس کو ہم نے ظاہر کیا ہے۔ کتبہ: محمد عبد الرحمن المبارکفوري، عفا اللہ عنه.[1]

## دو بیویاں اور ایک بیٹی:

**سوال** زید مرگیا، اس نے ایک بی بی چھوڑی اور ایک ایسی عورت جس کو زید نے کسی شہر میں، جہاں بذریعہ تجارت کے رہتا تھا، رکھ لیا تھا اور وہ عورت اپنے شوہر اور وطن سے جدا ہو کر آئی تھی اور زید کے ساتھ ہمیشہ مثل بی بی کے رہتی تھی۔ ایک لڑکی اس عورت کی رفاقت میں زید کے پیدا ہوئی اور زید نے اس کی شادی اپنی بیٹی کہہ کر اپنی قوم میں کر دی۔ یہ عورت کہتی ہے کہ ہمارا نکاح صحیح زید سے اس کی دکان پر ہوا تھا اور یہ لڑکی اس کے نطفہ کی ہے، لیکن نکاح کا کوئی گواہ نہیں اور نہ معلوم کہ اس عورت کو شوہر اول نے طلاق دی تھی یا نہیں؟ پس اس صورت

[1] فتاویٰ نذیریہ (۳/ ۲۳۲)

میں ترکہ زید کا کیونکر تقسیم ہوگا اور کس کو کس قدر ملے گا اور اس لڑکی کا نسب زید سے ثابت ہوگا یا نہیں؟

**جواب** وہ عورت جب زید کے ساتھ مثل بی بی کے برابر اس کے مرنے تک رہی اور اس عورت سے جو لڑکی پیدا ہوئی تو زید نے اس کو اپنی بیٹی کہہ کر اپنی قوم میں اس کی شادی کر دی اور وہ عورت کہتی ہے کہ ہمارا نکاح صحیح زید سے ہوا ہے اور یہ لڑکی اسی کے نطفہ سے ہے، پس اس صورت میں وہ لڑکی اور وہ عورت دونوں زید کے ترکہ سے حصہ پائیں گی اور اس کی لڑکی کا نسب زید سے ثابت ہوگا۔ ترکہ زید سولہ سہام پر تقسیم ہو کر ازاں جملہ ایک سہم اس کی بی بی کو اور ایک سہم اس عورت کو اور چودہ سہام اس لڑکی کو پہنچیں گے۔ واللّٰہ أعلم بالصواب.

کتبہ: أبو العلی محمد عبد الرحمن، عفي عنه. الجواب صحیح. کتبہ: محمد عبد اللّٰہ (مہر مدرسہ)[1]

## یتیم پوتوں کے محجوب ہونے کی تحقیق اور فاضل جیراجپوری کے مضمون کی تنقید

فرائض اہل السنۃ والجماعۃ میں یہ مسئلہ مسلّم ہو چکا ہے کہ بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتے محجوب ہیں، یعنی جو بیٹے اپنے باپ کی زندگی میں اپنی اولاد چھوڑ کر مر جاتے ہیں تو ان کی یتیم اولاد دادا کے مرنے پر، بشرطیکہ اس نے کوئی بیٹا چھوڑا ہو، اس کے ترکے میں سے حصہ نہیں پاتی، مثلاً: بروقتِ وفات مورث نے ایک بیٹا اور ایک پوتا یتیم چھوڑا تو اس صورت میں سارے ترکے کا وارث بیٹا ہوگا اور پوتا بیٹے کی موجودگی کے سبب محروم قرار دیا جائے گا۔

ان دنوں رسالہ ''المعارف'' اعظم گڑھ میں مولوی حافظ اسلم صاحب جیراجپوری کا ایک مضمون شائع ہوا ہے،[2] جس میں بڑے زوروں سے اس مسلمہ مسئلے کی مخالفت کی گئی ہے اور صاف لفظوں میں لکھا گیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غلط ہے، پھر اس کے غلط ہونے پر مختلف عقلی وجوہات پیش کیے گئے ہیں۔

اس میں شبہہ نہیں کہ فاضل جیراجپوری نے اس مسئلے کی تغلیط پر قابلیت سے تقریر کی ہے اور ایک بسیط مضمون لکھا ہے۔ طرزِ تحریر بھی بہت خوب ہے، مگر افسوس کہ آپ کا یہ مضمون قابلِ تنقید ہے اور بعض وجوہ سے اس کی تنقید کی ضرورت محسوس ہوئی۔ بنا بریں آپ کے مضمون کی تنقید کی جاتی ہے اور تین نمبروں میں تنقید ختم ہوگی۔ وباللّٰہ التوفیق.

### نمبر 1

فاضل جیراجپوری لکھتے ہیں کہ فرائض اہل السنۃ والجماعۃ کا یہ مسئلہ کہ بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتے محجوب ہوتے ہیں، بالکل غلط ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ یتیم پوتوں کو قرآن شریف محجوب نہیں کرتا ہے، حدیث شریف محجوب نہیں کرتی ہے، خود فقہ بھی اصولاً محجوب نہیں کرتی ہے۔ یہ مسئلہ اسلامی شفقت کے خلاف ہے، مغز و منشائے اسلام کے خلاف ہے، انسانی فطرت کے خلاف ہے، اس مسئلے کے مان لینے سے دشمنانِ اسلام کو اسلام کے قانون پر اعتراض

[1] مجموعہ فتاویٰ غازی پوری (ص: ۷۵٤)

[2] دیکھیں: ماہنامہ ''معارف'' اعظم گڑھ (جولائی، اگست ۱۹۱۹ء)

کرنے کا موقع ملتا ہے اور مسلمانوں کو شرمندہ ہونا پڑتا ہے، کیوں کہ وہ اس کا کوئی معقول جواب دیے نہیں سکتے۔ اس مسئلے کے مان لینے سے نعمتِ الٰہی کی ناقدری و بے حرمتی لازم آتی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے پوتوں کو اپنی نعمت قرار دیا ہے۔ اس مسئلے کے ماننے میں ظاہری اور باطنی ہر قسم کی خرابی ہے۔ ایک تو یہ خرابی ہے کہ محجوب اولاد کے دلوں میں محرومی کی وجہ سے رنجش پڑ جاتی ہے اور اس رنجش کی بدولت خاندان میں دائمی عداوت کی بنیاد قائم ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے دینی اور دنیاوی برکتیں مفقود ہو جاتی ہیں۔

ایک خرابی یہ ہے کہ اس مسئلے کی وجہ سے لائق بیٹے اپنے باپ کی خدمت اور کاروبار سے پہلو تہی کرنے لگتے ہیں اور اپنی جداگانہ ملکیت پیدا کرنے کی فکر میں پڑ جاتے ہیں۔ ایک خرابی یہ ہے کہ یہ مسئلہ بعض صورتوں میں قتل اور قطع رحم کا محرک ہے۔ انھیں وجوہ سے اہلِ اسلام اگرچہ اس مسئلے کو مانتے ہیں، لیکن عام طور پر ان کے دلوں میں کانٹے کی طرح کھٹکتا ہے اور دیکھا جاتا ہے کہ عام طور پر مسلمان اس سے بے زاری ظاہر کرتے ہیں۔

اس مسلمہ مسئلے کے غلط ہونے پر یہ مختلف وجوہات فاضل جیراجپوری نے پیش کیے ہیں اور انھیں وجوہات کی بنا پر اپنے تئیں یتیم پوتوں کا وارث ہونا ثابت کیا ہے۔ یتیم پوتوں کی توریث کے ثبوت پر، ان وجوہات کے علاوہ آپ نے کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے۔ نہ قرآنِ مجید کی کوئی آیت اور نہ حدیث، نہ کسی صحابی کا فتویٰ اور نہ کسی اہلِ علم کا قول۔ ہاں یتیم پوتوں کے محجوبیت کے جو دلائل تھے، ان پر اعتراضات کر کے ان کی تاویل کر دی ہے۔ بہت تعجب ہے فاضل جیراجپوری جیسے قابل ذی علم سے کہ دعویٰ تو آپ نے کیا ایسا بھاری، لیکن بجز عقلی دلائل کے کتاب وسنت سے ایک دلیل بھی پیش نہ کی!!

یہاں یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ آپ نے یتیم پوتوں کو جو وارث بنایا ہے، سو ان کی توریث کی یہ صورت لکھی ہے کہ وہ اپنے متوفی باپ کی جگہ پر رکھے جائیں گے اور وہی حصہ پائیں گے، جو اُن کے باپ کا تھا، مثلاً: زید اگر اپنا ایک بیٹا اور تین یتیم پوتے، جن کا باپ زید کی حیات میں مر گیا تھا، چھوڑ کر وفات پا جائے تو ترکہ کے دو حصے کر کے ایک حصہ زید کا بیٹا پائے گا اور ایک حصہ تینوں یتیم پوتے پائیں گے، اور اگر زید صرف اپنے یتیم پوتوں ہی کو چھوڑ کر مر جائے اور اس کا کوئی بیٹا موجود نہ ہو تو بھی اسی طرز پر ترکہ تقسیم ہوگا، مثلاً: زید اگر اپنے چار پوتے چھوڑ کر وفات پا جائے، جن میں سے تین ایک بیٹے کے ہوں اور ایک ایک بیٹے کا ہو تو یہاں بھی ترکہ دو حصے کر کے ایک حصہ تین پوتوں کو ملے گا، جو ایک بیٹے کے ہیں اور ایک حصہ ایک پوتے کو ملے گا، جو ایک بیٹے کا ہے۔

اب یہاں سے ہماری تنقید شروع ہوتی ہے، لیکن تنقید شروع کرنے سے پہلے فاضل موصوف کی خدمت میں ذیل کے دو سوال پیش کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے:

**سوال اول:** آپ کے نزدیک بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتیاں محجوب ہیں یا نہیں؟ اگر محجوب ہیں تو ان کا

محجوب ہونا کس قاعدے پر مبنی ہے اور یہ مسئلہ اسلامی شفقت، انسانی فطرت اور مغز و منشائے اسلام کے خلاف ہے یا نہیں؟ اس مسئلے کے مان لینے سے دشمنانِ اسلام سے مسلمانوں کو شرمندہ ہونا پڑے گا یا نہیں؟ اس کے مان لینے میں کسی قسم کی ظاہری یا باطنی خرابی ہے یا نہیں اور اگر وارث ہیں تو کیا اپنے متوفی باپ کی جگہ رکھی جائیں گی اور وہی حصہ پائیں گی، جو اُن کے متوفی باپ کا تھا، یعنی، مثلاً: زید اگر اپنا ایک بیٹا اور ایک یتیم پوتی چھوڑ کر مر جائے تو کیا یتیم پوتی اپنے متوفی باپ کے ترکہ کا نصف پائے گی؟ اگر اس صورت میں ترکہ کا نصف پائے گی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ یتیم پوتی ایک بیٹے کی موجودگی میں نصف پائے اور ایک بیٹی کی موجودگی میں فقط ایک سدس کی مستحق ہو؟

صحیح بخاری میں اس مضمون کا فیصلہ نبوی موجود ہے کہ اگر کوئی شخص ایک بیٹی اور ایک یتیم پوتی اور بہن چھوڑ کر مر جائے تو بیٹی کو نصف اور یتیم پوتی کو سدس اور باقی بہن کو ملے گا، اور اگر بر تقدیر وارث ہونے کے اپنے متوفی باپ کی جگہ نہیں رکھی جائیں گی تو کیوں اور پھر کس قدر حصہ پائیں گی اور کیوں پائیں گی؟

**سوال دوم:** آپ کے نزدیک دو یا زیادہ بیٹوں کی موجودگی میں یتیم پوتیاں محجوب ہیں یا وارث؟ اگر محجوب ہیں تو کیا ان کا محجوب ہونا اسلامی شفقت، انسانی فطرت کے خلاف نہیں ہے اور اگر وارث ہیں تو کیا اپنے متوفی باپ کی جگہ پر رکھی جائیں گی اور وہی حصہ پائیں گی، جو ان کے باپ کا تھا؟

یعنی، مثلاً: زید دو بیٹوں اور ایک یتیم پوتی کو چھوڑ کر مر جائے تو کیا یتیم پوتی نصف پائے گی؟ اگر نصف پائے گی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ایک بیٹی کی موجودگی میں یتیم پوتی ایک سدس کی مستحق ہو اور دو پوتیوں کی موجودگی میں نصف کی؟ اگر بر تقدیر وارث ہونے کے اپنے متوفی باپ کی جگہ نہیں رکھی جائیں گی تو کیوں اور پھر کس قدر حصہ پائیں گی؟

فاضل جیراجپوری کی خدمت میں با ادب گزارش ہے کہ پہلے ان دونوں سوالوں کے جواب کو پیشِ نظر رکھ کر ہماری تنقید کو ملاحظہ فرمائیں۔

تنقید: فاضل جیراجپوری نے لکھا ہے اور بہت صحیح و درست لکھا ہے، تاوقتیکہ قرآن شریف کی کسی آیت سے اس مسئلے کا ثبوت نہ دیا جائے یا کوئی حدیث صحیح یا نبی ﷺ کے زمانے کا کوئی فیصلہ پیش نہ کیا جائے۔ اس وقت تک ہم کیوں کر ایسا مسئلہ تسلیم کر لیں، جو اسلامی شفقت، بلکہ انسانی فطرت کے بھی خلاف معلوم ہوتا ہے اور جس کے مان لینے سے دشمنانِ اسلام کو اسلام کے قانون پر اعتراض کرنے کا موقع ملتا ہے۔ آپ کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ اگر قرآنِ مجید یا حدیثِ صحیح سے اس مسئلے کا ثبوت دے دیا جائے تو آپ اس مسئلے کو تسلیم کر لیں گے اور آپ کی یہ تمام عقلی وجوہات نا قابلِ التفات ہو جائیں گے۔

بنا بریں ہم اس مسئلے کا ثبوت قرآنِ مجید اور حدیثِ صحیح سے پیش کرتے ہیں اور وجوہاتِ مذکورہ کا بھی بعونہ تعالیٰ ہم معقول جواب رکھتے ہیں، لیکن اب اس کے پیش کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ ہاں آپ نے جو یہ فرمایا کہ

دشمنانِ اسلام کو اعتراض کرنے کا موقع ملتا ہے اور مسلمانوں کو شرمندہ ہونا پڑتا ہے۔ اس سے واضح رہے کہ انہیں مسلمانوں کو شرمندہ ہونا پڑتا ہوگا، جو بوجہ اپنی علمی کمزوری یا خامیِ اعتقاد کے مخالفینِ اسلام کے جواب پر قادر نہ ہوں گے، ورنہ بفضلہٖ تعالیٰ مسلمانوں میں بہت سے ایسے افراد ہیں کہ ان کو اس کا شافی اور بہت معقول جواب دے سکتے ہیں۔

اچھا اب آپ اس مسئلے کا ثبوت سنیں:

## قرآنِ مجید:

یتیم پوتوں کا محجوب ہونا قرآنِ مجید سے صراحتاً تو ثابت نہیں ہوتا، ہاں اشارتاً مستنبط ہوسکتا ہے،لیکن ہمارا اصل استدلال اس استنباط سے نہیں ہے، بلکہ حدیثِ صحیح سے ہے، جو آگے آتی ہے۔

وجہ استنباط یہ ہے کہ قرآنِ مجید نے ترکے کی تقسیم: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] مورث کی فقط اولاد کے لیے یا اس کے بھائی بہن کے لیے ثابت کی ہے، ان کے سوا دوسرے وارثوں کے لیے ثابت نہیں کی ہے، پس اگر یتیم لڑکوں کا ان کے متوفی باپ کی جگہ رکھنا اور ان کو وہی حصہ دینا جو ان کے باپ کا تھا، صحیح ہو، تو لازم آتا ہے کہ مورث کی بہن اور اس کے یتیم بھتیجے کے درمیان بھی ترکے کی تقسیم ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] ہو، مثلاً: ایک شخص ایک بہن اور ایک بھائی اور ایک یتیم بھتیجا چھوڑ کر قضا کر گیا تو اس صورت میں لازم آتا ہے کہ یتیم بھتیجا اپنے متوفی باپ کے قائم مقام ہوکر اپنے چچا کے برابر اور اپنے پھوپھو کا دُگنا حصہ لے، حالاں کہ قرآنِ مجید نے بجز اولاد اور بھائی بہن کے دوسرے وارثوں کے لیے ترکے کی تقسیم اس طرح پر ثابت نہیں کی ہے۔ ہاں واضح رہے کہ اس کا ثبوت حدیث سے بھی نہیں ہے اور علمائے اہلِ سنت والجماعت سے کوئی اس کا قائل بھی نہیں ہے۔

## حدیثِ صحیح:

بخاری و مسلم وغیرہما میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: «أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلِأَوْلَىٰ رَجُلٍ ذَكَرٍ»[1] ''ذوی الفروض کو ان کے حصے دے دو، پھر جو کچھ بچے، وہ "أولیٰ رجل ذکر" کا ہے۔'' یعنی اس مرد کا ہے، جو میت سے قریب تر ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث کو بطورِ قانونِ کلی کے بیان فرمایا ہے، پس اس قانونِ کلی سے یتیم پوتوں کا بیٹے کی موجودگی میں محروم ہونا صاف طور پر ثابت ہے، کیوں کہ اس صورت میں اولیٰ رجل ذکر بیٹا ہے نہ کہ یتیم پوتا۔

اس حدیث کی نسبت فاضل جیراجپوری لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی صحت پر تمام اہلِ سنت والجماعت متفق ہیں۔ ہاں یہ وہ حدیث ہے، جس سے یتیم پوتوں کے محجوب ہونے کے علاوہ فرائض اہلِ سنت کے بہت سے مسائل ثابت کیے جاتے ہیں۔ ازاں جملہ چند یہ ہیں: ① جو شخص باپ اور بیٹا چھوڑ کر مر جائے تو اس کے ترکے کا چھٹا حصہ باپ کو

① صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٣٥١) صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦١٥)

دے کر باقی کل بیٹا پائے گا۔ ② جو شخص باپ اور بیٹی چھوڑ کر مر جائے تو بیٹی کو نصف دے کر باقی نصف کا وارث باپ ہوگا۔ ③ تقسیم ترکہ میں ذوی الفروض، عصبات پر مقدم ہوں گے۔ ④ عصبات میں ترکہ کی تقسیم الاقرب فالاقرب کے طریقے پر ہوگی۔ ⑤ جو شخص چچا اور پھوپھا یا بھتیجا اور بھتیجی یا چچا زاد بھائی اور چچا زاد بہن چھوڑ کر مر جائے تو ان صورتوں میں مرد حصہ پائیں گے، عورتیں محروم ہوں گی، دیکھو کتبِ فرائض اور صحیح بخاری۔

### حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فتویٰ:

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ وہ صحابی ہیں، جن کو علمِ فرائض میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم سے زیادہ دخل تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی خود شہادت بایں لفظ دی ہے:

«أفرضكم زيد»[2] أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذي وابن حبان والحاكم.

''تم لوگوں میں زید فرائض زیادہ جانتے ہیں۔''

یتیم پوتوں کے محجوب ہونے کی بابت آپ کا فتویٰ صحیح بخاری میں بایں لفظ مروی ہے:

"قال زيد: ولد الأبناء بمنزلة الآباء إذا لم يكن دونهم ولد ذكر"[3]

''زید بن ثابت نے فرمایا کہ بیٹوں کی اولاد بجائے صلبی اولاد کے ہے، جب کہ بیٹوں کی اولاد اور میت کے درمیان کوئی بیٹا موجود نہ ہو۔''

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے اس فتوے سے صاف ثابت ہوا کہ یتیم پوتوں کا وارث ہونا فقط اسی صورت میں ہے، جب کہ میت کا کوئی بیٹا موجود نہ ہو اور اگر میت کا کوئی بیٹا موجود ہوگا تو یتیم پوتے محجوب ہو جائیں گے۔ حضرت زید نے صاف لفظوں میں بھی اس کی تصریح کر دی ہے۔ اپنے اسی فتوے کے آخر میں آپ فرماتے ہیں:

"ولا يرث ولد الابن مع الابن" ''بیٹے کی موجودگی میں پوتے وارث نہیں ہوں گے۔''

کسی صحابی رضی اللہ عنہ سے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے اس فتوے کی مخالفت ثابت نہیں۔

### اتفاق اہلِ علم:

یتیم پوتوں کے محجوب ہونے کا مسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ اس پر تمام علمائے اہلِ سنت والجماعت کا اتفاق ہے۔ متقدمین ہوں یا متاخرین، فقہا ہوں خواہ محدثین اور فقہائے حنفیہ ہوں خواہ شافعیہ، مالکیہ ہوں یا حنبلیہ؛ غرض سبھی اس مسئلے کے قائل ہیں۔

فاضل جیراجپوری کو بھی اس کا اعتراف ہے کہ اہلِ اسلام اس مسئلے کو مانتے چلے آئے ہیں۔ آپ لکھتے ہیں کہ

[2] سنن الترمذي، رقم الحديث (٣٧٩٠) سنن ابن ماجه، رقم الحديث (١٥٤)

[3] صحيح البخاري (٦/ ٢٤٧٧)

اہلِ اسلام اس مسئلے کو اگرچہ مانتے چلے آئے ہیں، لیکن ان کی طبیعتیں اس سے مالوف نہیں ہیں۔ عام طور پر ان کے دلوں میں کھٹکتا ہے۔ عام طور پر مسلمان اس سے بیزاری ظاہر کرتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ عام طور پر مسلمان اس سے بیزاری ظاہر کرتے ہیں، سو ہم نہیں سمجھتے کہ فاضل جیراجپوری نے مسلمان سے کون سے مسلمان مراد لیے ہیں؟ اس زمانے میں تو بہت سے مسلمان ایسے بھی ہیں، جو اسلام کے ایسے ایسے مسائل سے عام طور پر بیزاری ظاہر کرتے ہیں، جو آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ صحیحہ سے قطعی طور پر ثابت ہیں اور جو فاضل جیراجپوری کے نزدیک بھی قابلِ تسلیم ہی نہیں، بلکہ واجب التسلیم ہیں۔ سو ایسے مسلمانوں کی بیزاری ہی کیا؟ رہے وہ اہلِ علم مسلمان جن کی بیزاری قابلِ اعتداد ہے، مثلاً: جماعت اہلِ حدیث میں مولانا حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری وغیرہ اور جماعتِ حنفیہ میں مولانا محمود الحسن صاحب وغیرہ۔ سو جہاں تک مجھے علم ہے، یہ حضرات اس مسئلے سے ہرگز بیزاری ظاہر نہیں کرتے اور نہ ان کے دلوں میں اس مسئلے کی طرف سے کچھ کھٹک ہے۔

الحاصل بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتوں کا محجوب ہونا ابن عباس کی حدیث سے، جس پر تمام اہلِ سنت والجماعت متفق ہیں، صراحتاً ثابت ہے اور افرض الصحابہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے فتوے سے بھی ثابت ہے، اسی پر تمام اہلِ سنت والجماعت کا اتفاق بھی ہے۔ پس اس قدر ثبوت اس مسئلے کے ماننے کے لیے بہت کافی ہے۔

فاضل جیراجپوری نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیثِ مذکور کے متعلق دو اعتراض کیے ہیں، جن کی بنا پر انھوں نے لکھا ہے کہ یہ حدیث کسی خاص مسئلے کے متعلق فرمائی گئی ہے۔ یہ قانون کلی نہیں ہے کہ اس سے یتیم پوتوں کا محجوب ہونا ثابت ہو۔ اب ہم ان کے دونوں اعتراضوں کو نقل کر کے ان کا جواب لکھتے ہیں۔

**پہلا اعتراض:**

اگر عصبات میں آپ اس حدیث کو بطورِ قانونِ کلی کے قرار دیتے ہیں تو خود کیوں اس کو جابجا توڑتے ہیں، مثلاً:

زید میت مسئلہ ۳

| دو بیٹیاں | بہن | بھتیجا |
|---|---|---|
| ۲ | ۱ | م |

اس مثال میں دونوں بیٹیوں کو دو ثلث دے کر جو بچا تھا، وہ اس حدیث کی رو سے بھتیجے کو، جو اقرب ترین مرد نر ہے، ملنا چاہیے تھا، لیکن وہ تو محروم کر دیا گیا اور بہن جو زنِ مادہ ہے، بقیہ کی وارث ہوگی۔ وعلیٰ ہذا مسئلہ تشبیب یعنی:

زید میت مسئلہ ۱۸

| دو بیٹیاں | دو پوتیاں | پڑوتی | سکڑوتی | سکڑوتا |
|---|---|---|---|---|
| ۲ | ۲ | ۱ | ۱ | ۲ |

اس میں مرد نر اور زن مادہ سب کو ایک ساتھ وارث بنایا گیا ہے۔

جواب:

بے شک پہلی مثال میں دونوں بیٹیوں کو دو ثلث دے کر باقی جو بچا، وہ اس حدیث کی رو سے بھتیجے ہی کو ملنا چاہیے تھا، چناں چہ یہی مذہب ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے:

"فإذا اجتمع بنت وأخت و عم أو ابن عم أو ابن أخ فينبغي أن يأخذ الباقي بعد نصف البنت العصبة، و هذا قول ابن عباس، و كان يتمسك بهذا الحديث يعني حديث ابن عباس، ويقر بأن الناس كلهم على خلافه، وذهبت الظاهرية إلى قوله أيضاً" (جامع العلوم للعلامة ابن رجب، ص: ٢٩١)

''جب ایک بیٹی اور ایک بہن اور چچا یا چچا زاد بھائی یا بھتیجا جمع ہوں تو بیٹی کو نصف دے کر جو نصف باقی بچا، وہ عصبہ کو ملنا چاہیے اور یہی قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ وہ اپنی حدیث «ألحقوا الفرائض بأهلها» سے استدلال کرتے تھے اور اس امر کا اعتراف کرتے تھے کہ تمام لوگ (اس مسئلے میں) ان کے خلاف ہیں۔ ظاہریہ نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کو اختیار کیا ہے۔''

لیکن عام اہلِ علم صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم کے نزدیک یہ خاص صورت اس قانونِ کلی (حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما) سے مستثنیٰ ہے، اس لیے یہاں بھتیجا محروم کر دیا گیا اور بہن وارث بنائی گئی۔ وجہ استثنا دلالتِ قرآنِ مجید ہے۔ قرآنِ مجید نے بھائی کی موجودگی میں بہن کو محروم نہیں کیا ہے، بلکہ بھائی کے حصے کے نصف کا وارث بنایا ہے، پس جب کہ بہن بھائی کی موجودگی میں محروم نہیں ہے تو بھائی کے لڑکے، یعنی بھتیجے کی موجودگی میں بطریقِ اولیٰ محروم نہیں ہوگی اور چوں کہ بہن اقرب ہے اور بھتیجا ابعد، اس وجہ سے بھتیجا بہن کے ساتھ میراث لینے میں شریک بھی نہیں ہوسکتا۔

علامہ ابن رجب لکھتے ہیں:

"ودل (أي القرآن) بالتنبيه على أن الأخت تأخذ الباقي مع البنت كما كانت تأخذه مع أخيها، ولا يقدم عليها من هو أبعد منها كابن الأخ والعم وابنه، فإن أخاها إذا لم يسقطها فكيف يسقطها من هو أبعد منه" انتهى. (جامع العلوم، ص: ٢٩٦)

''قرآنِ مجید تنبیہاً اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بہن، بیٹی کے ساتھ باقی ترکہ لے گی، جیسا کہ وہ اپنے بھائی کے ساتھ باقی ترکہ لیتی تھی اور بہن پر وہ شخص مقدم نہیں ہوسکتا ہے، جو اس سے ابعد ہے، مثلاً: بھتیجا اور چچا اور چچا کا بیٹا، اس واسطے کہ جب بہن کو اس کے بھائی نے محروم نہیں کیا تو جو شخص بھائی سے ابعد ہے، وہ اسے کیوں کر محروم کر سکے گا؟''

پس اس خاص صورت میں وہ قانونِ کلی (حدیث ابن عباس) توڑا نہیں گیا ہے، بلکہ بہ دلالت قرآن اس سے اس خاص صورت کو مستثنیٰ کر لیا گیا ہے۔

رہا مسئلہ تشبیب، سو یہ متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ اس میں اختلاف ہے۔ بعض اہلِ علم کے نزدیک اس صورت میں دونوں بیٹیوں کو دے کر جو بچا، اس کا وارث مرد ہی ہوگا اور سب زنِ مادہ محروم ہوں گی۔ شریفیہ (ص: ۲۸) میں ہے:

”وقال بعض المتأخرين: لا يعصبهن، بل الباقي للغلام خاصة“

”بعض متاخرین کا قول ہے کہ مرد عورتوں کو عصبہ نہیں بنائے گا، بلکہ باقی ترکہ مرد ہی پائے گا۔“

یعنی مثالِ مذکور میں دونوں بیٹیوں کو دے کر جو بچا، وہ سکڑوتا ہی کو ملے گا اور دونوں پوتیاں اور پڑوتی اور سکڑوتی محروم ہیں۔

دوسرا اعتراض:

یہ حدیث: «ألحقوا الفرائض... الخ »کسی خاص مسئلے کے متعلق فرمائی گئی ہے، مثلاً: یہ صورت کہ کوئی شخص ماں، بیٹی، باپ، چچا اور بھائی چھوڑ کر مر گیا، اس کے بارے میں یہ فرمانا بالکل صحیح ہے کہ ذوی الفروض کے حقوق دے کر جو بچے وہ قریب ترین مرد کو دے دو، لیکن اس کو عام اصول قرار دینا صریحاً قرآن کے منافی ہے۔

مثلاً: مثال نمبر ①:

مسئلہ ۶ تصحیح ۱۸

| ماں | بیٹی | بہن | بھائی |
|---|---|---|---|
| ۳ | ۹ | ۲ | ۴ |

یہاں ماں اور بیٹی کو ان کا حصہ دینے کے بعد بقیہ بھائی کو ملنا چاہیے، کیوں کہ وہ اولی رجل ذکر ہے، لیکن قرآن شریف یہاں بھی بھائی بہن دونوں کو وارث بتاتا ہے اور بھائی کا نصف بہن کو دلاتا ہے، اب سوچیے کہ اس حدیث کو قانونِ کلی قرار دینے سے قرآن شریف کے خلاف پڑتی ہے اور غلط ہو جاتی ہے، اس لیے یقیناً یہ کسی خاص مسئلے کے متعلق ہو سکتی ہے۔

جواب:

اس حدیث کو قانونِ کلی قرار دینے سے نہ یہ قرآن مجید کے خلاف پڑتی ہے اور نہ غلط پڑتی ہے۔ سنیے!

رسول اللہ ﷺ نے چوں کہ اس حدیث کو بطورِ قانونِ کلی اور ایک عام قاعدے کے بیان فرمایا ہے اور اس قانونِ کلی کے منحصر فی فردِ واحد ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے، اس لیے عام اہلِ علم نے اس حدیث کو قانونِ کلی ہی قرار دیا ہے، لیکن اس کے عموم اور کلیت کا دائرہ اتنا وسیع نہیں کیا ہے کہ یہ حدیث آیت: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِيٓ

اَوۡلَادِکُمۡ لِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ﴾ [النساء: ۱۱] اور آیت: ﴿وَ اِنۡ کَانُوۡۤا اِخۡوَۃً رِّجَالًا وَّ نِسَآءً فَلِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ﴾ [النساء: ۱۶۷] سے لڑ جائے، بلکہ اس کے عموم اور کلیت کو انھیں صورتوں تک محدود رکھا ہے، جو اِن دونوں آیتوں کے زیرِ حکم نہیں ہیں، یعنی جن میں اولی رجل ذکر کے ساتھ اس کی بہن موجود نہ ہو یا یوں سمجھو کہ یہ حدیث قانونِ کلی ہے، لیکن ان دونوں آیتوں نے اس سے ان صورتوں کو خارج و مستثنیٰ کر دیا ہے، جن میں اولی رجل ذکر کے ساتھ اس کی بہن موجود ہو۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں لکھتے ہیں:

”وخرج من ذلك الأخ والأخت لأبوين أو لأب فإنهم يرثون بنص قوله تعالىٰ: ﴿وَ اِنۡ کَانُوۡۤا اِخۡوَۃً رِّجَالًا وَّ نِسَآءً فَلِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ﴾“[1]

”اس حدیث «ألحقوا الفرائض بأهلها» سے بھائی بہن، حقیقی ہوں یا علاتی، خارج ہوگئے۔ اس واسطے کہ یہ لوگ وارث ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: ﴿وَ اِنۡ کَانُوۡۤا اِخۡوَۃً رِّجَالًا وَّ نِسَآءً فَلِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ﴾ میں ان لوگوں کے وارث ہونے کی تصریح کی ہے۔“

اگر غور سے کام لیں تو یہی آپ بھی کہتے ہیں، لیکن آپ اپنے مافی الضمیر کو اچھی طرح ادا نہیں کر سکے۔ آپ کو یوں لکھنا چاہیے تھا:

”یہ حدیث فقط اُن مسائل کے متعلق فرمائی گئی ہے، جن میں اولی رجل ذکر کے ساتھ اس کی بہن موجود نہ ہو، مثلاً: یہ صورت کہ ماں، بیٹی، باپ، چچا اور بھائی چھوڑ کر مر گیا۔ ایسے مسائل کے بارے میں یہ فرمانا بالکل صحیح ہے کہ ذوی الفروض کے حقوق دے کر جو کچھ بچے، قریب ترین مرد کو دے دو، لیکن اسی حدیث کو ایک اتنا عام اصول قرار دے لینا کہ اس کے عموم کے اندر وہ صورتیں بھی آجائیں، جن میں اولی رجل ذکر کے ساتھ اس کی بہن بھی موجود ہو، صریحاً قرآن کے منافی ہے۔“

اگرچہ آپ کے قلم سے ”کسی خاص مسئلہ“ کا لفظ نکل گیا ہے، مگر یقیناً اس سے آپ کی مراد کوئی خاص جزئی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ بلاشبہہ اس سے تمام وہ صورتیں مراد ہیں جو دونوں مذکورہ بالا آیتوں کے زیرِ حکم نہیں ہیں، یعنی جن میں اولیٰ رجل ذکر کے ساتھ اس کی بہن موجود نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے کسی خاص مسئلے کی مثال کو یوں بیان کیا ہے کہ ”مثلاً یہ صورت فرض کیجیے...الخ“ اب ہم یہاں چند مسائل ایسے لکھتے ہیں، جن کے متعلق حدیث: «ألحقوا الفرائض... الخ» کا ہونا آپ بھی ضرور تسلیم کر لیں گے:

۱۔

ہندہ مـــیـــت مسئلہ۲

| شوہر | باپ | بھائی |
| --- | --- | --- |
| ۱ | ۱ | م |

[1] فتح الباري (۱۲/ ۱۲)

۲۔ زید ـــــ میت ـــــ مسئلہ ۴

| زوجہ | بھائی | چچا |
| --- | --- | --- |
| ۱ | ۱ | م |

۳۔ زید ـــــ میت ـــــ مسئلہ ۲

| بیٹی | باپ | چچا | بھائی |
| --- | --- | --- | --- |
| ۱ | ۱ | م | م |

۴۔ زید ـــــ میت ـــــ مسئلہ ۶

| ماں | باپ | بیٹا | بھائی |
| --- | --- | --- | --- |
| ۱ | ۱ | ۴ | م |

۵۔ زید ـــــ میت ـــــ مسئلہ ۲

| بہن | بھتیجا | چچازاد بھائی |
| --- | --- | --- |
| ۱ | ۱ | م |

یہ چند مسائل بطورِ مثال کے ہم نے لکھ دیے ہیں، اگر آپ غور کریں گے تو بیسیوں صورتیں ایسی نکلیں گی، جن کے بارے میں اس حدیث کا متعلق ہونا آپ بھی ضرور تسلیم کر لیں گے۔

ہمارے اتنے بیان سے اچھی طرح ظاہر ہو گیا کہ یہ حدیث کسی خاص جزئی مسئلے کے متعلق نہیں فرمائی گئی، بلکہ اس میں ایک عام قاعدہ اور قانونِ کلی بتایا گیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ اس عام اصول سے وہ افراد مستثنیٰ ہیں، جو دونوں مذکورہ بالا آیتوں کے زیرِ حکم ہیں۔ پس اس حدیث سے بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتوں کا محجوب ہونا صاف روشن ہے، کیوں کہ یہ صورت اُن صورتوں کے علاوہ ہے، جو دونوں مذکورہ بالا آیتوں کے زیرِ حکم ہیں۔

## پہلے جواب کی ایک دوسری تقریر:

حدیث: «ألحقوا الفرائض» کی نسبت فاضل جیراجپوری نے لکھا ہے کہ ''اس کی صحت پر تمام اہلِ سنت والجماعت متفق ہیں۔'' اور یہ بھی لکھا ہے کہ ''یہ حدیث کسی خاص مسئلے کے متعلق فرمائی گئی ہے۔'' اور یہ بھی لکھا ہے کہ ''اس حدیث کو ایک عام اصول اور قانونِ کلی قرار دینے سے قرآن شریف کے خلاف پڑتی ہے اور غلط ہوئی جاتی ہے۔'' ان تینوں مسلمہ مقدمات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ''یہ حدیث فی نفسہٖ غلط اور نا قابلِ عمل نہیں ہے۔'' بلکہ اس کے غلط اور نا قابلِ عمل ہونے کی کوئی وجہ ہے تو بس یہی کہ ''یہ قرآن شریف کے خلاف پڑتی ہے۔''

پس جن صورتوں میں یہ حدیث قرآن شریف کے خلاف پڑے گی، ان میں نا قابلِ عمل ہوگی اور جن صورتوں

میں قرآن شریف کے خلاف نہیں پڑے گی، ان میں ضرور قابلِ عمل اور ان سے متعلق ہوگی اور یہ کہنا ضرور صحیح ہوگا کہ یہ حدیث ان صورتوں کے متعلق فرمائی گئی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص ایک بیٹا اور ایک پوتا چھوڑ کر مر جائے تو اس صورت میں یہ حدیث ضرور قابلِ عمل ہے اور اس کے ساتھ ضرور متعلق ہے اور اس سے یتیم پوتوں کا بیٹے کی موجودگی میں محروم ہونا ضرور ثابت ہوتا ہے۔

دوسرا جواب:

یہ جو کہا گیا ہے کہ اس حدیث کو ایک عام اصول قرار دینا صریحاً قرآن کے منافی ہے، غیر مسلّم ہے۔ عدمِ تسلیم کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ علم نے حدیث: «ألحقوا الفرائض» کے دو مطلب لکھے ہیں: ایک یہ کہ اس حدیث میں فرائض سے دو حصے مراد ہیں، جو قرآنِ مجید میں ذوی الفروض کے واسطے مقرر و مقدر ہیں، یعنی نصف، ربع، ثمن، ثلثین، ثلث، سدس اور اہلِ فرائض سے مراد ذوی الفروض ہیں، یعنی ذوی الفروض کو ان کے مقررہ و مقدرہ حصے دے دو، پھر اگر کچھ بچے تو قریب تر مرد کو دے دو۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ فرائض سے دو حصے مراد ہیں، جو وارثین کے واسطے مقرر ہیں، خواہ وہ مقدر ہوں، جیسے: نصف، ربع وغیرہ، خواہ غیر مقدر ہوں، جیسے: بیٹے کے ساتھ بیٹیوں کو اور بھائی کے ساتھ بہنوں کو ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ اور اہلِ فرائض سے وارثین مراد ہیں، جو ان حصوں کے مستحق ہیں، خواہ وہ ذوی الفروض ہوں یا عصبہ، یعنی جن وارثین کے حصے قرآن شریف میں مقرر کر دیے گئے ہیں، خواہ وہ مقدر ہوں یا غیر مقدر، ان وارثین کو وہ حصہ پہلے دے دو، پھر اگر کچھ بچے تو قریب تر مرد کو دو، اس دوسرے مطلب پر اس حدیث کو ایک قانونِ کلی اور عام قاعدہ قرار دینے سے یہ نہ قرآنِ مجید کے منافی پڑتی ہے اور نہ غلط ہوتی ہے، کیوں کہ اس دوسرے مطلب پر بیٹا بیٹی جب ایک ساتھ ہوں تو ذوی الفروض میں داخل ہیں۔ اسی طرح جب بھائی بہن ایک ساتھ ہوں تو یہ بھی ذوی الفروض میں داخل ہیں۔ علامہ ابن رجب جامع العلوم میں لکھتے ہیں:

”وقال فرقة أخرىٰ: المراد بأهل الفرائض في قوله: «ألحقوا الفرائض بأهلها» وقوله: «اقسمو المال بين أهل الفرائض» جملة من سماه الله في كتابه من أهل المواريث من ذوي الفروض والعصبات كلهم، فإن كل ما يأخذه الورثة فهو فرض فرضه الله لهم سواء كان مقدراً أو غير مقدر كما قال بعد ذكر ميراث الوالدين: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ وفيهم ذو فرض و عصبة، و كما قال: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ وهذا يشمل العصبات و ذوي الفروض فلذلك قوله: اقسموا الفرائض بين أهلها على كتاب

الله يشمل قسمته بين ذوي الفروض والعصبات على ما في كتاب الله؛ فإن قسم على ذلك ثم فضل منه شيئ فنخص بالفاضل أقرب الذكور من الورثة، ولذلك إن لم يوجد في كتاب الله تصريح بقسمته بين من سماه الله من الورثة؛ فيكون حينئذ المال لأولى رجل ذكر منهم؛ فهذا الحديث مبين لكيفية قسمة المواريث المذكورة في كتاب الله بين أهلها، ومبين لقسمة ما فضل من المال عن تلك القسمة مما لم يصرح به في القرآن من أحوال أولئك الورثة، ومبين أيضاً لكيفية توريث بقية العصبات الذين لم يصرح بتسميتهم في القرآن فإذا ضم هذا الحديث إلى آيات القرآن؛ انتظم ذلك كله معرفة قسمة المواريث بين جميع ذوي الفروض والعصبات"[1]

اس عبارت کا حاصل وہی ہے، جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

## زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے فتوے پر اعتراضات کا جواب:

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے فتوے پر بھی فاضل جیراجپوری نے دو اعتراض کیے ہیں۔ اب وہ اعتراض سنو اور ان کا جواب پڑھو۔

### پہلا اعتراض:

زید بن ثابت کے قول: "ولا يرث ولد الابن مع الابن" کے معنی یہ ہیں کہ بیٹے کی اولاد خود اس بیٹے کی موجودگی میں وراثت نہیں پاتی، اس لیے کہ اس جملے میں دونوں جگہ لفظ ابن پر الف لام تعریف کا ہے اور اصولِ فقہ میں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ ایسی صورت میں دونوں سے مراد ایک ہی ذات ہوتی ہے۔

### جواب:

اصولِ فقہ میں جہاں یہ قاعدہ لکھا ہوا ہے، وہاں یہ بھی لکھا ہوا ہے کہ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے، جب کہ مغایرت کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو، ورنہ دونوں سے ایک ہی ذات مراد نہیں ہوگی۔

نور الانوار میں اس قاعدے کے ساتھ لکھا ہوا ہے:

"هذا كله عند الإطلاق وخلو المقام وإلا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة" (إلى قوله) وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالىٰ: ﴿وَ اَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ﴾ [المائدة: ٤٨] الخ"

اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ زید بن ثابت کے قولِ مذکور میں مغایرت کا کوئی قرینہ موجود ہے یا نہیں؟ پس واضح

[1] جامع العلوم والحكم (ص: ٤٠٢)

ہو کہ مغایرت کا قرینہ موجود ہے، کیوں کہ اس قول سے پہلے ان کا یہ قول موجود ہے:

"ولد الأبناء بمنزلة الآباء إذا لم يكن دونهم ولد ذكر"

زید بن ثابت کے اس قول کی موجودگی میں ان کے قول: "ولا يرث ولد الابن مع الابن" کے معنی یہ ہوئے کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا میراث نہیں پائے گا۔ اس کے سوا کوئی اور معنی ہو ہی نہیں سکتے۔ ہم یہاں زید بن ثابت کے فتوے کے پورے الفاظ نقل کر دیتے ہیں۔ صحیح بخاری میں ہے:

"قال زيد: ولد الأبناء بمنزلة الآباء إذا لم يكن دونهم ولد، ذكرهم وأنثاهم، كأنثاهم ويرثون كما يرثون، ويحجبون كما يحجبون، ولا يرث ولد الابن مع الابن"

دوسرا اعتراض:

یہ حدیث نبوی نہیں ہے، صرف زید بن ثابت کا قول ہے۔ صحابی وراثت کے مسئلے میں اکثر رائے رکھتے تھے، ان میں باہم ایک دوسرے سے اختلاف ہو جاتا تھا اور ایک دوسرے کی رائے کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

جواب:

بے شک یہ حدیث نبوی نہیں ہے، مگر حدیثِ نبوی کے موافق ہے، اور بے شک وراثت کے بعض بعض مسائل میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے اندر اختلاف تھا، لیکن اس مسئلے میں، جس میں ہماری آپ کی بحث ہے، صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف نہیں تھا۔ کسی صحابی سے اس مسئلے میں زید بن ثابت کی مخالفت ثابت نہیں۔ ہاں فرائض میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا جو پایہ ہے، وہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

## نمبر 2

فقہا نے حجبِ حرمان کو دو قاعدوں پر مبنی کیا ہے:

۱۔ واسطے کی موجودگی میں ذی واسطہ وارث نہیں ہوتا۔

۲۔ الاقرب فالاقرب، یعنی قریب کا رشتے دار دور کے رشتے دار کو محروم کر دیتا ہے۔ بیٹے کی موجودگی میں یتیم پوتوں کا محجوب ہونا۔

فقہا اسی دوسرے قاعدے سے ثابت کرتے ہیں۔

ایک اشکال:

فاضل جیراجپوری نے اس دوسرے قاعدے پر یہ بحث کی ہے کہ اس قاعدے اقرب فالاقرب میں اقرب کا ظاہری معنی، یعنی یہ کہ مطلقاً درجے کے لحاظ سے جو قریب ہو، وہ بعید کو محروم کر دیتا ہے، مراد نہیں ہے، فقہا سے غلط فہمی واقع ہوئی ہے، ان لوگوں نے اس قاعدے میں اقرب کا ظاہری معنی خیال کر کے یہ سمجھا کہ بیٹا جو قریبی رشتے دار

ہے، یتیم پوتے کو جو اس سے دور کا رشتے دار ہے، محجوب کر دے گا۔

اگر یہ قاعدہ اپنے ظاہری معنی میں رکھا جائے تو وراثت کے بہت سے مسلّمہ اور اجماعی مسائل ٹوٹ جائیں گے۔

مثال نمبر۱: زید میت مسئلہ ٦

| دادا | بیٹا |
|---|---|
| ۱ | ۵ |

مثال نمبر۲: زید میت مسئلہ ٦

| باپ | بیٹا | پرنانی |
|---|---|---|
| ۱ | ۴ | ۱ |

مثال نمبر۳: زینب میت مسئلہ ٦

| شوہر | ماں | ۲ اخیافی بھائی | ۲ حقیقی بھائی | ۲ علاتی بھائی |
|---|---|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۲ | م | م |

مثال نمبر۴: زید میت مسئلہ ۱۸

| ۲ بیٹیاں | ۲ پوتیاں | ا پڑوتی | اسکڑوتی | اسکڑوتا |
|---|---|---|---|---|
| ۱۲ | ۲ | ۱ | ۱ | ۲ |

پہلی مثال میں بیٹے کی موجودگی میں جو اقرب ہے، دادے کو حصہ ملا ہے، جو الجد ہے۔ دوسری مثال میں باپ بیٹے کی موجودگی میں پرنانی حصہ لے گی، جو نہایت دور کی رشتے دار ہے، اسی طرح پچھلی دو مثالوں میں بھی اقرب کی موجودگی میں الجد کو حصہ ملا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ الاقرب فالاقرب کا قاعدہ جس معنی میں فقہا نے استعمال کیا ہے، خود انھیں کے مسلّمات سے ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا ایسے غیر مسلم قاعدے سے بعض اولاد کو محجوب کرنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے؟

اصلیت یہ ہے کہ الاقرب فالاقرب کے قاعدے میں اقرب کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے، بلکہ اس میں اقرب سے وہ رشتے دار مراد ہے، جو بلاواسطہ مورث سے رشتہ رکھتا ہو یا بالواسطہ، لیکن بروقتِ وفات مورث کے وہ واسطہ موجود نہ ہو، جیسے میت کے مرنے کے وقت اگر اس کا باپ موجود نہیں ہے تو دادا بجائے باپ کے رکھا جاتا ہے، کیوں کہ بیچ میں جو واسطہ تھا، یعنی باپ، اس کی عدمِ موجودگی سے دادا خود اقرب ہو گیا اور اب کوئی اقرب، خواہ وہ بیٹا ہی کیوں نہ ہو، دادا کو محجوب نہیں کر سکتا، اسی طرح مورث کی وفات کے وقت اگر اس کا کوئی یتیم پوتا ہے تو وہ اپنے متوفی باپ کی جگہ رکھا جائے گا اور وہی حصہ پائے گا، جو اس کے باپ کا تھا۔ مورث کا جو بیٹا موجود ہے، وہ اس کو محجوب نہیں کر سکتا، کیوں کہ واسطے کی عدم موجودگی کی وجہ سے وہ خود اقرب ہو گیا ہے۔

فاضل جیراجپوری نے اس بحث کو زیادہ شرح و بسط سے لکھا ہے، ہم نے اس کا خلاصہ اور حاصل لے لیا ہے،

اب اس کی تنقید پڑھو۔

تنقید:

الاقرب فالاقرب کا قاعدہ اگر عام لیا جائے اور عصبات اور ذوی الفروض دونوں کو شامل ہو تو ان مذکورہ مثالوں میں یہ قاعدہ ٹوٹ جائے گا، لیکن فقہا کہہ سکتے ہیں کہ یہ قاعدہ صرف عصبات کے لیے ہے، ذوی الفروض میں جاری نہیں ہوتا، اس پر وہ قولِ نبوی: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولىٰ رجل ذكر» سے استدلال کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں یہ قاعدہ اپنے ظاہری معنی میں رکھنے سے اپنی جگہ پر ٹھیک بیٹھ جائے گا اور کہیں نہیں ٹوٹے گا۔ فاضل موصوف نے اس قاعدے کو عصبات کے ساتھ خاص کرنے پر تین اعتراض کیے ہیں:

۱۔ اگر یہ قاعدہ صرف عصبات میں ہے تو جدات، جو ذوی الفروض ہیں، ان میں قریب بعید کو کیوں محروم کرتی ہیں؟

۲۔ بیٹیاں پوتیوں کو کیوں محروم کرتی ہیں؟

۳۔ حقیقی بہن جب ذوی الفروض ہوتی ہیں تو علاتی بہنوں کو کس قاعدے سے محروم کرتی ہیں؟

ان اعتراضوں کا جواب:

۱۔ جدات میں قریب کا بعید کو علی الاطلاق محروم کرنا، فقہا کا اتفاقی مسئلہ نہیں ہے، بلکہ اس مسئلے میں فقہا کا اختلاف مشہور ہے۔ (دیکھو: شریفیہ، ص: ۴۲۔ ۴۳)

۲۔ دو یا زیادہ بیٹوں کی موجودگی میں پوتیوں کے محروم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرآنِ مجید سے بنات کا حق فقط دو ثلث ثابت ہے، اس سے زیادہ نہیں، اور حدیثِ صحیح سے ثابت ہے کہ ایک بیٹی کی موجودگی میں بیٹی کو نصف دے کر سدس یتیم پوتی کو دیا جائے گا تکملۃً للثلثین اور دو بیٹیوں کی موجودگی میں یتیم پوتیاں محروم ہیں، کیوں کہ جب دو یا زیادہ بیٹیوں نے اپنا پورا حق دو ثلث لے لیا تو حقِ بنات سے کچھ بچا ہی نہیں کہ پوتیاں پائیں، ناچار محروم ہوگئیں۔

۳۔ حقیقی اور علاتی دونوں قسم کی بہنیں اقرب ہی ہیں، پس یہاں کسی اقرب نے اقرب ہونے کی وجہ سے کسی ابعد کو محروم نہیں کیا۔

ہمارے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اقرب فالاقرب کا قاعدہ خاص عصبات کے واسطے ہے، ذوی الفروض کے واسطے نہیں۔ ذوی الفروض میں اگر کوئی ذی فرض اقرب کی وجہ سے کوئی ذی فرض ابعد محروم ہوگا تو اس قاعدے سے نہیں، بلکہ کسی دوسری دلیل سے، یا یوں سمجھو کہ یہ قاعدہ علی الاطلاق عصبات کے واسطے ہے اور اس قاعدے کا ذوی الفروض میں جاری ہونا دلیل پر موقوف ہے۔ اگر قرآن وسنت سے کوئی دلیل کسی صورت میں کسی ذی فرض اقرب کی وجہ سے کسی ذی فرض ابعد کے محروم ہونے پر پائی جائے گی تو یہ قاعدہ اس صورت میں جاری کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔

الغرض الاقرب فالاقرب کا قاعدہ بہت صحیح اور درست ہے۔ اس قاعدے سے یتیم پوتوں کا بیٹے کی موجودگی میں محروم کرنا بجا اور درست ہے۔

فاضل جیراجپوری کا یہ فرمانا کہ ''اس قاعدے میں فقہا سے غلط فہمی ہوئی ہے۔'' بلاشبہہ غلط فہمی پر مبنی ہے۔ فاضل ممدوح نے اتنا بھی خیال نہیں فرمایا کہ ''یہ قاعدہ الاقرب فالاقرب'' بایں لفظ کسی آیت یا حدیث میں وارد نہیں ہوا، بلکہ یہ قاعدہ بایں لفظ خود فقہا کا استنباطی قاعدہ ہے، جس کو انھوں نے دلائلِ شرعیہ سے استنباط کر کے اپنے لفظوں میں بیان کیا ہے۔ پھر ان فقہا رحمہم اللہ سے اس قاعدے میں اقرب کے معنی میں غلط فہمی کیوں کر ہو سکتی ہے۔ افسوس فقہ کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ لکھا ہوا ہے کہ فقہا نے یتیم پوتوں کی مجوب ثابت کرنے کے واسطے ہی اس قاعدے کو تجویز کیا ہے، پھر بھی ان پر غلط فہمی کی نسبت کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ بیٹا جو قریبی رشتے دار ہے، یتیم پوتے کو، جو اس سے دور کا رشتے دار ہے، مجوب کر دے گا۔

''شریفیہ'' (ص: ۵۹) میں ہے:

''وإنما لم یکتف المصنف بالأصل الأول لئلا یتوهم أن ولد الابن ذکرا کان أو أنثیٰ یرث مع الابن الذي لیس بأبیه فإنه لا یدلي به''

[مصنف نے حجبِ حرمان کے پہلے قاعدے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ دوسرے قاعدے کو بھی بیان کیا، تاکہ اس بات کا شبہہ نہ ہو کہ یتیم پوتا یا یتیم پوتی بیٹے کی موجودگی میں وارث ہوگی، کیوں کہ یتیم پوتا اور یتیم پوتی کو موجود بیٹے کے واسطے سے میت کے ساتھ رشتہ نہیں ہے]

اب ہم یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ اس قاعدہ الاقرب فالاقرب میں اقرب کا وہ معنی مراد لینا، جس کو فاضل جیراجپوری نے تجویز کیا ہے۔ جائز و درست ہے یا ناجائز اور از قبیل ''توجیه القول بما لا یرضیٰ به قائله'' ہے۔ پس واضح ہو کہ اس قاعدے میں اقرب کا وہ معنی مراد لینا جس کو فاضل ممدوح نے تجویز کیا ہے، یعنی یہ کہ اقرب وہ رشتے دار ہے، جو مورث سے بلا واسطہ رشتہ رکھتا ہو یا بواسطہ، لیکن بروقتِ وفات مورث کے وہ واسطہ موجود نہ ہو، تین وجھوں سے جائز نہیں ہے:

پہلی وجہ: اس قاعدے میں اقرب کے اگر یہ معنی مراد لیے جائیں گے تو حجبِ حرمان کے پہلے اور اس دوسرے قاعدے میں کچھ فرق باقی نہیں رہے گا، بلکہ دونوں قاعدے ایک ہو جائیں گے۔

''شریفیہ'' (ص: ۵۹) میں ہے:

''وإن قید (أي الأصل الثاني) بأن یکون الأبعد مدلیا بالأقرب کان الأصل الثاني بعینه الأصل الأول فلا معنی لجعلهما أصلین'' انتهیٰ.

”اگر دوسرے قاعدے میں یہ قید لگائی جائے کہ ابعد میت سے بواسطہ اقرب کے رشتہ رکھتا ہو تو یہ دوسرا قاعدہ بعینہٖ پہلا قاعدہ ہو جائے گا اور دو قاعدے مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔“

دوسری وجہ: فاضل ممدوح نے اس قاعدے میں اقرب کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر جو ایک جدید غیر ظاہر معنی تجویز کیا ہے، سو اس غیر ظاہر معنی کے مراد ہونے کے لیے کسی دلیلِ صحیح کی ضرورت ہے، لیکن اس پر کوئی دلیل صحیح پیش نہیں کی گئی، پھر بلا دلیل ظاہر معنی کو چھوڑ کر ایک غیر ظاہر معنی مراد لینا کیوں کر صحیح ہوسکتا ہے؟ اگر یوں ہی بلا دلیل ایک غیر ظاہر معنی مراد لینا ہے تو ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص ایک تیسرا معنی تجویز کر کے اختیار کر لے اور جس کو چاہے وارث بنا لے۔ رہا یہ خیال کہ اس قاعدے میں اقرب کے ظاہری معنی مراد لینے سے یہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے، سو یہ خیال صحیح نہیں، جیسا کہ ابھی اوپر معلوم ہوا۔

تیسری وجہ: قاعدہ الاقرب فالاقرب میں اقرب سے اگر یہ جدید غیر ظاہر معنی مراد لیا جائے، جس کو فاضل ممدوح نے بیان کیا ہے، تو وراثت کے بہت سے مسلمہ اور اتفاقی مسائل ٹوٹ جائیں گے:

مثال نمبر۱: زید میت مسئلہ۲

| بیٹی | نواسی (جس کی ماں زید کی زندگی میں مر چکی ہے) | چچا |
|---|---|---|
| ا | م | ا |

اس مثال میں اقرب کے جدید معنی لینے سے نواسی کو اس کی متوفی ماں کی جگہ رکھنا چاہیے اور اس کو وہی حصہ دینا چاہیے، جو اس کی ماں کا تھا، حالاں کہ اس کو وہ حصہ نہیں ملا، بلکہ وہ اس صورت میں بالاتفاق محروم ہے۔

مثال نمبر۲: زید میت مسئلہ۲

| بہن | بھانجی (جس کی ماں زید کی زندگی میں وفات پا گئی ہے) | چچا |
|---|---|---|
| ا | م | ا |

اس مثال میں اقرب کے جدید معنی لینے سے بھانجی کو اس کی متوفی ماں کی جگہ رکھ کر اس کو وہی حصہ دینا چاہیے، جو اس کی ماں کا تھا، لیکن ایسا نہیں ہوا، بلکہ وہ اس صورت میں بالاتفاق محروم ہے:

مثال نمبر۳: زید میت مسئلہ ۱

| بھائی | یتیم بھتیجا |
|---|---|
| ا | م |

اس مثال میں اقرب کے جدید معنی کے لحاظ سے یتیم بھتیجے کو اس کے متوفی باپ کی جگہ رکھ کر اس کو وہی حصہ دینا چاہیے، جو اس کے باپ کا تھا، حالاں کہ وہ اس صورت میں بالاتفاق محروم ہے۔

مثال نمبر ۴: زید میت مسئلہ ۱

| چچا | یتیم چچازاد بھائی |
|---|---|
| ۱ | م |

اس مثال میں اقرب کے جدید معنی کے خیال سے یتیم چچازاد بھائی کو اپنے متوفی باپ کے قائم مقام ہوکر اسی کا حصہ لینا چاہیے، لیکن وہ اس صورت میں بالاتفاق محروم ہے۔

مثال نمبر ۵: زید میت مسئلہ ۲

| بیٹی | یتیم پوتا |
|---|---|
| ۱ | ۱ |

اس مثال میں اقرب کے جدید معنی کے اعتبار سے یتیم پوتے کو بیٹی کا دُگنا ملنا چاہیے، حالاں کہ اس کو اس صورت میں بالاتفاق نصف دیا جاتا ہے۔

مثال نمبر ۶: زید میت مسئلہ ۶

| بیٹی | یتیم پوتی | بہن |
|---|---|---|
| ۳ | ۱ | ۲ |

اس مثال میں اقرب کے جدید معنی کی بنا پر یتیم پوتی اقرب ہے۔ پس اس کو اس کے متوفی باپ کی جگہ رکھ کر بیٹی کا دُگنا اس کو دینا چاہیے اور بہن کو کچھ نہیں ملنا چاہیے، مگر اس صورت میں اس کو فقط ایک سدس ملتا ہے اور بہن کو ایک ثلث۔ اگر فاضل جیراجپوری اس صورت میں کسی تاویل سے یتیم پوتی کو ابعد ٹھہرائیں تو پھر اس کو بالکلیہ محروم ہونا چاہیے، حالانکہ وہ بالکلیہ محروم بھی نہیں، بلکہ اس صورت میں فیصلہ نبویہ ہے کہ اس کو سدس ملنا چاہیے۔

صحیح بخاری میں شرحبیل بن حسنہ سے روایت ہے:

"سئل أبو موسیٰ عن ابنة وابنة ابن وأخت. فقال: للابنة النصف، وللأخت النصف، وائت ابن مسعود فسيتابعني ابن مسعود، و أخبر بقول أبي موسیٰ؛ فقال: لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين. أقضي فيهما بما قضى النبيﷺ: للابنة النصف، ولابنة الابن السدس تكملة للثلثين، وما بقي فللأخت؛ فأتينا أبا موسیٰ فأخبرناه بقول ابن مسعود؛ فقال: لا تسئلوني ما دام هذا الحبر فيكم"[1] انتهى

خلاصہ اس حدیث کا یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص ایک بیٹی، ایک یتیم پوتی اور ایک بہن چھوڑ کر مر جائے تو اس کا ترکہ کیونکر تقسیم ہوگا؟ آپ نے فرمایا کہ اس صورت میں وہی فیصلہ کرتا ہوں، جو

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٦٣٥٥)

رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ کیا ہے، بیٹی کو نصف اور یتیم پوتی کو سدس اور باقی بہن کو۔ الحاصل قاعدہ الاقرب فالاقرب میں اقرب کا وہ جدید معنی مراد لینا، جس کو فاضل جیراجپوری نے بیان کیا ہے، کسی طرح جائز نہیں ہے۔

ناظرین! ہمارے ان بیانات سے آپ بہ خوبی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ قاعدہ الاقرب فالاقرب میں اقرب کے معنی سمجھنے میں فقہاے کرام سے غلط فہمی ہوئی ہے، جس کی وجہ سے ان حضرات نے یتیم پوتے کو محجوب ٹھہرایا ہے یا فاضل جیراجپوری سے غلطی واقع ہوئی ہے، جس کی بنا پر انھوں نے یتیم پوتے کو وارث بنایا ہے۔ هذا ما عندي والله تعالىٰ أعلم بالصواب.

## نمبر 3

فرائضِ اہلِ سنت والجماعت کا ایک مسلّمہ مسئلہ یہ ہے کہ اخیافی بھائی ذوی الفروض سے ہیں، ایک ہو تو چھٹا حصہ اور ایک سے زیادہ ہوں تو ایک تہائی پائیں گے اور سب برابر کے شریک ہوں گے۔ فاضل جیراجپوری نے اس مسئلے کی بھی مخالفت کی ہے، چناں چہ آپ یہ صورت:

زینب مـــیت مسئلہ ٦

| ۲ علاتی بھائی | ۲ حقیقی بھائی | ۲ اخیافی بھائی | ماں | شوہر |
|---|---|---|---|---|
| م | م | ۲ | ۱ | ۳ |

پیش کر کے لکھتے ہیں کہ دنیا میں کون وہ شخص ہے، جو کہہ سکتا ہے کہ حقیقی بھائیوں کو محروم کر کے اخیافی بھائیوں کو حصہ دے دینا کسی معقول قانونِ وراثت پر مبنی ہے؟ جس رشتے سے اخیافی وارث بنائے گئے ہیں، حقیقیوں میں اگر باپ کے رشتے کا نہ بھی خیال کیا جائے تو کم سے کم وہ رشتہ تو ضرور موجود ہے، پھر ان کو محروم کرنے کے کیا معنی؟ امام مزنی کی کتاب "المختصر" میں ہے کہ اس صورت میں حضرت عمر حقیقیوں کو محروم نہیں کرتے تھے۔

**تنقید:**

بے شک بہ ظاہر مقتضاے قیاس تو یہی ہے کہ اس مسئلے میں حقیقیوں کو محروم نہیں کرنا چاہیے، چناں چہ حضرت عمر، حضرت عثمان، ابن عباس رضی اللہ عنہم وغیرہم اور امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اس خاص مسئلے میں جس کا نام مشرّکہ ہے۔[1] یہ حضرات حقیقیوں کو محروم نہیں کرتے، بلکہ ثلث میں اخیافیوں کے ساتھ حقیقیوں کو بھی شریک

[1] امام مالک رحمہ اللہ اپنے "موطا" (ص: ۳۲۵) میں لکھتے ہیں:

"فإن كان معهن أخ ذكر فلا فريضة لأحد من الأخوات واحدة كانت أو أكثر من ذلك، ويبدأ بمن شركهم بفريضة مسماة فيعطون فرائضهم، فما فضل بعد ذلك من شيئ كان بين الإخوة للأب والأم للذكر مثل حظ الأنثيين إلا في فريضة واحدة فقط، لم يكن لهم فيها شيئ فأشركوا مع بني الأم، وتلك الفريضة هي امرأة توفيت وتركت زوجها وأمها وإخوتها لأبيها وأمها فكان لزوجها النصف، ولأمها ←

کرتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ، امام احمد اور داود ظاہری کا یہ مذہب ہے کہ اس مسئلے میں حقیقی بھائی محروم ہیں اور یہی قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہے۔ یہ قول حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی منقول ہے، لیکن جو لوگ اس مسئلہ مشرّکہ میں حقیقیوں کو محروم نہیں کرتے ہیں، اس سے یہ ہرگز نہیں سمجھنا چاہیے کہ اخیافی بھائی بہن ان کے نزدیک ذوی الفروض سے نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک بھی وہ ذوی الفروض سے ہیں، ان لوگوں کا اس مسئلہ مشرّکہ میں ایک ثلث میں اخیافیوں کے ساتھ حقیقیوں کو شریک کرنا، یہی اس امر پر دلیل ہے کہ اخیافی ان کے نزدیک ذوی الفروض سے ہیں۔ رہی یہ بات کہ جب ان لوگوں کے نزدیک اخیافی ذوی الفروض سے ہیں اور حقیقی عصبات سے، تو پھر اس مسئلہ مشرّکہ میں حقیقیوں کو اخیافیوں کے ساتھ کیوں محروم کیا؟

سو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس رشتے کی وجہ سے اخیافی وارث بنائے گئے ہیں، وہ رشتہ حقیقیوں میں بھی پایا جاتا ہے، لیکن اس پر یہ بحث پڑتی ہے کہ اگر یہ وجہ صحیح ہے تو اخیافی کے ساتھ حقیقیوں کو ہمیشہ ایک ثلث میں شریک کرنا چاہیے، اس مسئلہ مشرّکہ ہی میں شرکت کی تخصیص بلا وجہ ہے، بلکہ اگر یہ وجہ صحیح ہے تو حقیقیوں کو بھی ذوی الفروض سے ہونا چاہیے اور جو لوگ اس مسئلہ مشرّکہ میں حقیقیوں کو محروم کرتے ہیں، اس پر کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔ ہاں بظاہر عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن جبکہ قرآنِ مجید، نیز اتفاقِ صحابہ رضی اللہ عنہم سے اخیافیوں کا ذوی الفروض سے ہونا ثابت ہے تو عقل کی ظاہری مخالفت قابلِ التفات نہیں۔ جس آیت سے اخیافیوں کے ذوی الفروض ہونے پر استدلال کیا گیا ہے، وہ یہ ہے:

﴿وَ اِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّ لَهٗۤ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَاِنْ كَانُوْۤا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِي الثُّلُثِ﴾ [النساء: ١٢]

وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں اخ اور اخت سے اخیافی بھائی بہن مراد ہیں۔ اس واسطے کہ اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ کی قراءت میں "وله أخ أو أخت من أم" واقع ہے اور اسی طرح سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی بہ سند صحیح

← السدس، ولإخوتها لأمها الثلث، فلم يفضل شيئ بعد ذلك فيشترك بنو الأب والأم في هذه الفريضة مع بني الأم في ثلثهم فيكون للذكر مثل حظ الأنثيين من أجل أنهم كلهم إخوة المتوفى لأمه، وإنما ورثوا بالأم، وذلك أن الله تبارك وتعالىٰ قال: ﴿وَ اِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّ لَهٗۤ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَاِنْ كَانُوْۤا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِي الثُّلُثِ﴾ فلذلك شركوا في هذه الفريضة لأنهم كلهم إخوة المتوفى لأمه" انتهى

علامہ شیخ سلام اللہ "محلی شرح موطا" میں لکھتے ہیں:

"قوله: وإنما ورثوا بالأم، وتسمى هذه المسئلة بالمشرّكة بفتح الراء المشددة، وهذا قول عمر و عثمان وابن عباس وابن مسعود وزيد وعائشة والزهري وابن المسيب وجماعة، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة وأحمد و داود: الثلث للإخوة للأم، ويسقط الأخ للأبوين، وهو قول علي، وحكي عن ابن عباس وابن مسعود. كذا في كتاب الرحمة في اختلاف الأئمة" انتهى [مولف]

ثابت ہے، اسی طرح پر عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی بھی قراءت تھی۔ پس ان تینوں صحابہ رضی اللہ عنہم کی قراءت، قراءتِ متواترہ کی مفسر و مبین ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس آیت میں اخ اور اخت سے اخیافی بھائی بہن مراد ہونے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور علمائے اہلِ سنت کا اتفاق ہے۔ علامہ سید شریف ''شریفیہ'' (ص:۲۴) میں لکھتے ہیں:

''والمراد أولاد الأم إجماعاً، و تدل عليه قراءة أبي: وله أخ أو أخت من الأم'' انتهى

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

''كان ابن مسعود يقرأ: وله أخ أو أخت من أم. كذا قرأ سعد بن أبي وقاص. أخرجه البيهقي بسند صحيح''[1] انتهى

حافظ سیوطی اتقان میں لکھتے ہیں:

''قراءة سعد بن أبي وقاص: وله أخ أو أخت من أم''[2] انتهى

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں:

''وقد نقل الإجماع على أن المراد بها الإخوة من الأم''[3]

نیز اسی کتاب میں لکھتے ہیں:

''وقد أجمعوا في ثلاثة إخوة للأم أحدهم ابن عم أن لثلاثة الثلث والباقي لابن العم''[4]

پس اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ اگر کوئی متوفی مرد یا کوئی متوفی عورت، جس کی میراث تقسیم کی جاتی ہے، کلالہ ہو (یعنی اس کا باپ ہو نہ اس کی اولاد) اور اس متوفی مرد یا متوفی عورت کا ایک اخیافی بھائی یا ایک اخیافی بہن موجود ہو تو اس اخیافی بھائی یا اخیافی بہن میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا اور اگر اخیافی بھائی بہن ایک سے زیادہ ہوں تو ایک تہائی میں سب (برابر کے) شریک ہوں گے۔ فاضل جیراجپوری نے اس آیت میں اخ اور اخت سے اخیافی بھائی اور بہن مراد ہونے پر کئی وجہوں سے اعتراضات کیے ہیں، اب ہم ان کے اعتراضات کو نقل کر کے اُن کا جواب لکھتے ہیں۔

## پہلا اعتراض:

ابی بن کعب کی قراءت بیہقی نے لکھی ہے، جن کی تصنیفات کتبِ حدیث میں طبقہ ادنیٰ کی ہیں۔

---

[1] فتح الباري (۱۲/ ٤)

[2] الإتقان (۱/ ۲۰۸)

[3] فتح الباري (۱۲/ ۱۲)

[4] فتح الباري (۱۲/ ۲۸)

جواب:

اگر ہم مان لیں کہ بیہقی کی تصنیفات طبقہ ادنیٰ کی ہیں، سو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی تصنیفات کی تمام حدیثیں نا قابلِ اعتبار ہوں اور نہ اس کا کوئی قائل ہے، بلکہ ان میں جو حدیثیں بشہادت ماہرین فنِ روایت صحیح ہیں، وہ ضرور قابلِ قبول و لائقِ تسلیم ہیں۔ علاوہ بریں ابی بن کعب اس قراءت کے ساتھ متفرد نہیں، بلکہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی بھی یہی قراءت تھی۔ سعد بن ابی وقاص کی قراءت کی روایت کو بیہقی نے بسندِ صحیح روایت کیا ہے اور اس کو سعید بن منصور نے بھی روایت کیا ہے اور سعید بن منصور کی تصنیفات طبقہ ادنیٰ کی نہیں۔ ان تینوں صحابہ رضی اللہ عنہم کے علاوہ باقی اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اگرچہ اخ اور اخت کے ساتھ "من أم" نہیں پڑھا ہے، لیکن اس کا اعتبار ضرور کیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اخیافی بھائی بہن ذوی الفروض سے ہیں۔

دوسرا اعتراض:

یہ قراءت بمقابلہ قراءتِ متواترہ کے بالاتفاق تمام امت کے نزدیک نا مقبول ہوئی اور کسی نے "لِأم" نہیں پڑھا، لہٰذا اس سے استدلال کرنا اس کو ایک ساتھ ہی نامقبول اور مقبول دونوں قرار دینا ہے۔

جواب:

اگرچہ تینوں صحابہ مذکورین کے علاوہ کسی اور صحابہ نے "من أم" نہیں پڑھا، لیکن اس قراءت کو تمام صحابہ رضی اللہ عنہم مقبول اور معتبر ضرور جانتے تھے، اسی وجہ سے تو اخیافی بھائی بہن کو ذوی الفروض شمار کرتے تھے۔ پس فاضل موصوف کا یہ لکھنا کہ یہ قراءت بہ مقابلہ قراءتِ متواترہ کے بالاتفاق تمام امت کے نزدیک نامقبول ہوئی، کسی طرح قابلِ التفات نہیں ہوسکتا۔

تیسرا اعتراض:

فقہا اور مفسرین ضمیر رجل اور امراۃ دونوں کی طرف راجع کرتے ہیں، جن میں سے امراۃ مونث حقیقی ہے اور کبھی اس کا مرجع نہیں ہوسکتی، اس صورت میں "لهما" یا "كل واحد منهما" ہونا چاہیے۔

جواب:

یہ اعتراض اور اس کا معقول جواب دونوں کتبِ تفسیر میں معروف و مشہور ہیں۔

علامہ نسفی "مدارك التنزيل" میں لکھتے ہیں:

"فإن قلت: قد تقدم ذكر الرجل والمرأة فلم أفرد الضمير وذكره؟ قلت: أما إفراده فلان "أو" لأحد الشيئين، وأما تذكيره فلأنه يرجع إلى رجل، لأنه مذكر مبدؤ به أو يرجع

إلىٰ أحدهما وهو مذكر"[1] انتهى

## چوتھا اعتراض:

"یُورَث" کے بعد "منه" بلا وجہ بڑھانا پڑتا ہے۔

## جواب:

"یورث" کے بعد "منه" بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ "ورث" کا استعمال "من" کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور بلا من کے بھی ہوتا ہے۔ قاموس میں ہے: "ورث أباه و منه" انتھیٰ

اگر یورث کے بعد منہ بڑھایا جائے تو بڑھانا بلا وجہ نہیں ہے، بلکہ اُبي بن کعب وغیرہ کی قراءت اور اجماعِ صحابہ کی وجہ سے بڑھایا جاتا ہے۔

## پانچواں اعتراض:

توریثِ کلالہ والی آیت میں، جو آخر سورت میں ہے، اخ و اخت کے الفاظ بعینہٖ یہی ہیں، وہاں ان کو اولاد والا حصہ دیا گیا ہے، اس آیت میں بھی اگر بھائی اور بہن ہی کا حصہ ہوتا تو اس سے اختلاف نہ ہوتا۔

## جواب:

اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ آیت: ﴿وَ اِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ... الخ﴾ [النساء: ١٢] میں اخیافی بھائی اور اخیافی بہن کی وراثت کا بیان ہے اور جو آیت آخر سورت میں ہے، اُس میں حقیقی اور علاتی بھائی بہنوں کا حصہ بیان کیا گیا ہے۔ پس فاضل جیراجپوری کا یہ اعتراض نا قابلِ التفات ہے۔ ہاں اگر ان دونوں آیتوں میں ایک ہی قسم کے بھائی بہنوں کی وراثت کا بیان ہو تو البتہ یہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔

فاضل موصوف کے پانچوں اعتراضات کے جواب سے ہم بفضلہٖ تعالیٰ فارغ ہو چکے۔ ان پانچوں اعتراضوں کے بعد فاضل ممدوح نے آیتِ مذکورہ کا ایک نیا مطلب لکھا ہے۔ اب ہم اس نئے مطلب کی تنقید کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ آیت کے کھلے ہوئے معنی یہ ہیں کہ اگر کوئی مرد کسی کلالہ کا وارث بنایا جائے یا کوئی عورت بحالیکہ اس کلالہ کے کوئی بھائی یا بہن ہو تو اس مرد یا عورت میں سے ہر ایک کو ایک ایک سدس ملے گا۔ "لہ" کی ضمیر کا مرجع کلالہ ہے اور "لكل واحد منهما" میں تثنیہ کی ضمیر "رجل و امرأة" کی طرف راجع ہے نہ کہ اخ و اخت کی طرف۔ یہاں بھائی یا بہن کا حصہ مطلقاً بیان نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے نسبی اور سببی رشتے داروں، مثلاً: مولی الموالات یا مقرر النسب وغیرہ کا حصہ بیان کیا ہے۔ یورث باب افعال سے ہے، مجرد سے نہیں۔

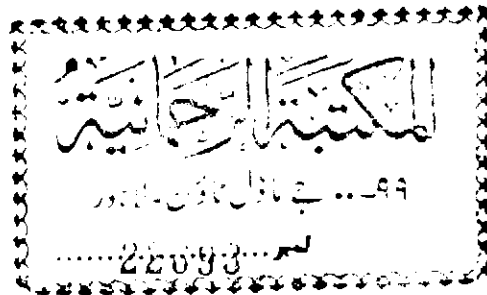
[1] تفسير النسفي (١/ ٢٠٧)

**جواب:**

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ یہ نئے معانی جو فاضل ممدوح نے بیان کیے ہیں، ہیں تو بہت لطیف، مگر افسوس کہ جس قسم کی قباحت کی وجہ سے یہ نئے معانی نکالے ہیں، اسی قسم کی قباحت دو مولی الموالات یا دومقرلہ بالنسب، دو اخیافی بھائی، دوحقیقی بھائی، دو علاتی بھائی چھوڑ کر مر جائے تو اس صورت میں ترکے کے چھ حصے کر کے تین حصے شوہر کو اور ایک ماں کو اور دو مولی المولاۃ یا مقرلہ بالنسب کو ملیں گے اور تینوں قسم کے بھائی محروم ہوں گے۔ دیکھو اس جدید معنی کو مراد لینے سے تینوں قسم کے بھائی تو محروم اور مولی الموالات یا مقرلہ بالنسب کو حصہ دے دینا، کس معقول قانونِ وراثت پر مبنی ہے؟!

علاوہ اس کے ایک اور قباحت لازم آتی ہے، وہ یہ کہ توریث ذوی الفروض کے بیان میں وارث اور مورث منہ اور مقدار حصہ کی تعیین ضروری ہے، ان میں سے اگر کسی کی تعیین نہیں کی گئی تو بیان ناقص ہے اور نا تمام بیان سے قرآنِ مجید کی شان اعلیٰ وارفع ہے، نیز اس نئے معنی کو مراد لینے پر "یو رَثُ" کا بصیغہ مجہول باب افعال سے ہونا بلاوجہ ٹھہرتا ہے، کیوں کہ یہ مقصود "یَرِثُ" بصیغہ معروف ثلاثی مجرد سے بھی بہ خوبی ادا ہوسکتا ہے۔

الحاصل آیتِ مذکورہ کا جو نیا مطلب فاضل جیراجپوری نے بیان کیا ہے، وہ مذکورہ بالا قباحتوں کو مستلزم ہے۔ فاضل جیراجپوری کے مضمون میں ابھی اور کئی باتیں قابلِ تنقید ہیں، اس وقت تو ہم اسی قدر پر اکتفا کرتے ہیں، اگر موقع ملا تو ہم بقیہ باتوں کی بھی تنقید کریں گے۔

خاکسار: محمد اصغر مبارکپوری، عفا اللہ عنہ

سلسلہ فتاوی علمائے اہل حدیث 2

# مجموعہ فتاویٰ

استاذ الاساتذہ حافظ محمد عبداللہ محدث غازی پوری رحمۃ اللہ علیہ

(1260-1337ھ)

تخریج

حافظ شاہد محمود

فاضل مدینہ یونیورسٹی

سلسلہ فتاوی علمائے اہل حدیث 1

# مجموعہ مقالات و فتاوی

علامہ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ

ترتیب و تحقیق

فضیلۃ الشیخ محمد عزیر شمس حفظہ اللہ

فاضل مدینہ یونیورسٹی

تخریج

حافظ شاہد محمود

فاضل مدینہ یونیورسٹی

مجموعہ علوم قرآن
مجموعہ رسائل عقیدہ
مجموعہ فتاویٰ
مجموعہ مقالات و فتاویٰ
مجموعہ رسائل
مجموعہ رسائل
دار ابی الطیب
للنشر والتوزیع
گل روڈ، حمید کالونی گلی نمبر 5 گوجرانوالہ 055-3823990